



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
FEDERICO II



DOTTORATO IN SCIENZE STORICHE, ARCHEOLOGICHE E STORICO-ARTISTICHE

Coordinatore prof. Francesco Caglioti

XXXI ciclo

Dottoranda: Rosa Tolla

Tutor: prof. Valerio Petrarca; *cotutor:* prof.ssa Livia Apa

Tesi di dottorato:

Tra le case di *macuti* e quelle di *madeira & zinco*
Esempi di patrimonializzazione in Mozambico

2018

INDICE DELLE ABBREVIAZIONI

APETUR	Associação dos Pequenos Empreendedores do Turismo da Ilha de Moçambique
ARPAC	Instituto de Investigação Sócio-Cultural, Moçambique
CEA	Centro de Estudos Africanos
DNPC	Direcção Nacional do Património Cultural
DINATUR	Direcção Nacional do Turismo
DPCT	Direcção Provincial da Cultura e Turismo
GACIM	Gabinete de Conservação da Ilha de Moçambique
GOPP	Goal Oriented Project Planning
ICOM	International Council of Museums
ISARC	Instituto Superior de Artes e Cultura
MUSIM	Museus da Ilha de Moçambique
UEM	Universit� Eduardo Mondlane
UNESCO	United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization
WHL	World Heritage List

INDICE

PREMESSA	4
INTRODUZIONE	6
DENTRO E FUORI IL CAMPO	
CAPITOLO I - LA SCELTA DEL TERRENO DI RICERCA	10
I.1 La ricognizione delle fonti	17
I.2 L'incontro etnografico	24
I.2.1 Posizioni, orientamenti	26
I.2.2 Strumenti	28
I.2.3 Equilibri Dinamici	31
CAPITOLO II - I PARADIGMI TEORICI DI RIFERIMENTO	42
II.1 Struttura strutturata e strutturante	44
II.2 Memoria, Memorie, Identità	47
II.3 Patrimonializz-azione	54
II.4 Turismo e Cultura	59
SPAZIO, TEMPO E POLITICHE	
CAPITOLO III - MOZAMBICO: UN INQUADRAMENTO STORICO	65
III.1 La terra di Mussa M'biki	67
III.1.1 Muhipiti, Un crocicchio nell'Oceano Indiano	73
III.2 Il mondo creato dai portoghesi	75
III.2.1 La prima capitale: Ilba de Moçambique	77
III.3 Verso Stato Coloniale	82
III.3.1 L'assoggettamento dell'Africa Orientale	83
III.3.2 La seconda capitale: Lourenço Marques	87
III.4 Colonialismo e Ideologia Luso-Tropicalista	94
III. 5 Immaginare una Comunità Mozambicana	101
III.5.1 Il Proto-naZIONalismo	103
III.5.2 NaZIONalismo e Moçambicanidade	108

CAPITOLO IV - IL PATRIMONIO COME STRUMENTO DI POTERE	114
IV.1 Politiche culturali in Mozambico	114
IV.1.1 <i>Violenza strutturale</i>	125
OSSERVARE, ASCOLTARE, PARTECIPARE	
CAPITOLO V - FARE IL PATRIMONIO NEI LUOGHI DELLA MEMORIA	135
V.1 Il caso di Ilha de Moçambique	137
V.1.1 <i>I racconti di Mubipiti</i>	146
V.1.2 <i>Tra le case di macuti</i>	156
V.1.3 <i>Mubipiti e l'UNESCO</i>	169
V.2 Il caso di Mafalala	208
V.2.1 <i>Lifalala, Nifalala, Afalala... Mafalala</i>	214
V.2.2 <i>Tra le case di madeira & zinco</i>	229
V.2.3 <i>Un progetto turistico</i>	241
V.2.4 <i>Conflitti</i>	253
V.3 Immaginazione e Patrimonio	287
CONCLUSIONI	297
APPENDICE (1)	301
APPENDICE (2)	307
BIBLIOGRAFIA	311
RIVISTE CONSULTATE	332
SITOGRAFIA	332

PREMESSA

Erano ormai due anni che non mettevo piede all'estero e l'unica cosa che riusciva a darmi tranquillità, nel vortice di emozioni e preoccupazioni che suscita una partenza per un soggiorno così lontano da casa, era il fatto che mi recassi in una zona in cui si parla il portoghese, una lingua che bene o male masticavo. Mi sentivo sicura di poter chiedere aiuto se ne avessi avuto bisogno e di essere in grado di comprendere la maggior parte dei discorsi, nonostante necessitassi ovviamente di una ri-calibrazione dell'orecchio su un *sotaque*¹ a me per niente familiare, facoltà che in pochi giorni avrei acquisito. Credevo si trattasse di una difficoltà linguistica, a grandi linee simile a quella che avrei vissuto se avessi deciso di fare ricerca in un paesino del Nord Italia, in cui la popolazione non necessariamente si esprime in italiano, favorendo forme dialettali che per me che sono del Sud, sarebbero apparse inizialmente incomprensibili. Pensavo quindi che questa volta sarei partita con una marcia in più, nonostante fossi quasi all'asciutto di contatti, a parte due o tre persone che avrei cercato di rintracciare una volta arrivata a Maputo. Ero motivata. Scesi dall'aereo, felice di poter ricominciare a parlare portoghese dopo tempo, ed emozionata di trovarmi in un paese africano. Svelta salii sul taxi che mi avrebbe portato verso quella che sarebbe stata poi la mia prima casa mozambicana. Scambiai due chiacchiere con il tassista, il quale probabilmente coinvolto in quel turbinio di emozioni che stavo vivendo iniziò a fare domande a cui risposi di buon grado: 'Da dove vieni? Cosa fai nella vita? Prima volta in Africa? Fa freddo lì da te? E per quanto tempo rimarrai? E cosa vieni a fare qui?'. Gli dissi di essere una studentessa italiana e che avrei soggiornato all'incirca tre mesi nel suo paese per lavorare ad un progetto di ricerca di dottorato. Interessato mi chiese di parlargli di più del mio lavoro e di capire di cosa si trattasse. Gli spiegai a grandi linee qualcosa che in realtà non era chiaro neanche a me, ma pensai che il modo migliore per illustrare quello che un antropologo fa durante un soggiorno di ricerca, fosse il 'chiacchierare con le persone che vivono lì e cercare di capire la loro cultura'. Sinceramente non sapevo cos'altro dire in quel momento. Al quel punto mi chiese: 'Ma tu parli lo Changana?'². Feci una rapidissima ricerca all'interno del cassetto della memoria in cui avevo apposto l'etichetta 'Mozambico' e in quel momento a quella parola non corrispondeva nessuna informazione. Tutte le mie certezze, crollarono in un istante. Se questa la premessa, io avevo praticamente cominciato male.

¹ Trad. dal portoghese= accento, cadenza del parlato

² Lo *Xichangana*, detto anche *Changana*, è una lingua di origine Bantu parlata in differenti regioni del Mozambico, principalmente nella provincia di Gaza. Attualmente, dato il grande flusso migratorio proveniente da quell'area e la prossimità alla lingua bantu parlata nella provincia di Maputo, lo *Xirhonga*, sembra essere la lingua più parlata dai cittadini della Capitale.

Non sono stati mesi di lavoro semplici, come tutte le ricerche di campo. Siamo persone che si pongono un obiettivo ambizioso: intrometterci nelle vite altrui e diventare portavoce di ciò che abbiamo vissuto in prima persona, con il fine di avviare una riflessione sui dati raccolti - con una metodologia che lascia ampi margini di adattamento e discussione – filtrata dalla nostra percezione degli eventi, a sua volta incardinata in un impianto teorico non sempre stabile. La difficoltà di incontrare i mezzi comunicativi corretti che possano restituire eticamente l'esperienza etnografica diventa quasi un tormento per il ricercatore. Spero quindi che i continui flussi di coscienza a cui non potevo esimermi durante il campo e il grande cambiamento che questo lavoro di ricerca ha implicato nella mia persona, siano percepibili durante la lettura. Protagonisti di questo lavoro sono il popolo e la cultura mozambicana, di cui ho provato a cibarmi ininterrottamente fino alla fine. Non potendo ringraziare tutti coloro che hanno permesso che la ricerca avesse inizio e soprattutto continuasse, perché rischierei di dimenticarne qualcuno, mi limiterò a dire che il Mozambico mi ha dato la possibilità di mettermi in discussione su numerosi aspetti, in quanto antropologa, in quanto donna, in quanto persona e di incontrare proprio nel momento più difficile – quello in cui continuavo a chiedermi se ne valesse la pena – Gianira Ferrara, una guida amica, una sorella, che in questo momento probabilmente sta alla ricerca di qualche *mestre timbileiro* da intervistare nei villaggi di Zavala. Ed è a lei che dedico questo lavoro perché affrontiamo, viviamo e ci lasciamo invadere dal campo in modi estremamente simili e perché senza le nostre discussioni all'ombra *do baobab no nosso quintal* questa tesi non l'avrei terminata.

INTRODUZIONE

Il presente lavoro di tesi è il risultato di un progetto dottorale che ha come tema principale la memoria e il patrimonio culturale mozambicano. Il lavoro di ricerca etnografica si è posto come obiettivo quello di osservare due realtà apparentemente lontane, entrambe però considerate ‘luoghi della memoria’ nazionale, nel tentativo di avanzare una riflessione in grado di abbracciare tutta la nazione. I due casi studio, Ilha de Moçambique e Mafalala, *bairro* suburbano della città di Maputo, centrali in tutta la tesi, diventano i cardini su cui avanza un tentativo di riscatto dall’interpretazione polarizzata del mondo di stampo tipicamente coloniale, che ancora oggi influenza le dinamiche della quotidianità del popolo mozambicano, orientando usi e riusi degli spazi urbani. Pensata all’interno del filone degli studi critici sul Patrimonio Culturale, l’osservazione si è preoccupata di indagare la natura dei rapporti tra le forme di rappresentazione storiografiche-antropologiche e le strategie di costruzione e commemorazione della memoria, al fine di porre in rilievo le identità e i processi di individuazione dei beni patrimoniali, nonché le dinamiche di potere nei processi politico-economici nazionali, coinvolti in meccanismi internazionali e quindi globali. Già nel titolo è evidenziata l’attenzione riposta alla componente ‘indigena’ e ‘tradizionale’ del patrimonio culturale nazionale, sempre messa in contrapposizione a quella ‘occidentale’ e ‘bianca’. Per questo “Tra le case di *macuti* e quelle di *madeira & zinco*”, sta ad indicare il cammino intrapreso dagli attuali processi di patrimonializzazione, incardinati sugli unici elementi materiali di un patrimonio locale fatto di saperi e di pratiche: le case in cui la popolazione della periferia, ex area indigena, vive. Il percorso riflessivo intrapreso con questo lavoro di ricerca si snoda proprio a partire dalla percezione di chi vive in queste case costruite con materiali precari, iniziando da Ilha de Moçambique, già patrimonio dell’UNESCO – in cui sono presenti le case di *macuti* – e terminando a Maputo, nel quartiere di Mafalala – in cui la casa di *madeira & zinco* assume un enorme significato simbolico, emblema del riscatto dall’assoggettamento occidentale.

La tesi si divide in tre parti il cui scopo è quello di introdurre il lettore alle motivazioni della scelta dei temi e delle aree oggetto di studio, fornendo gli elementi teorici essenziali per la riflessione strutturata durante il periodo di ricerca con la prima parte – Dentro e Fuori il campo; passare ai principali eventi storico-politici del Mozambico con un inquadramento specifico sulle due aree in analisi nella seconda – Spazio, Tempo e Politiche; analizzare parte del materiale raccolto sul campo attraverso la metodologia etnografica nella terza – Osservare, Ascoltare, Partecipare.

Il primo capitolo è quello metodologico che fa da introduzione al testo ripercorrendo l’intero iter di ricerca, passando dalla scelta del terreno, alla ricostruzione di una bibliografia di riferimento,

fino agli orientamenti e alla postura assunta sul campo, con un esercizio di autoanalisi del lavoro compiuto. Il lettore in questo capitolo ha già un'infarinatura relativa ai temi della ricerca ed è introdotto alle difficoltà incontrate sul campo e ai continui cambi di registro intrapresi per non cadere nell'impasse. Nel secondo capitolo, attraverso l'articolazione di quattro paragrafi, si ricostruisce l'apparato teorico su cui poggia l'intera struttura e le riflessioni avanzate. Dato che i processi di patrimonializzazione e gli attori sociali che li determinano, sono al centro di tutta la riflessione, il tentativo di questo capitolo è spiegare qual è stato il cammino interpretativo intrapreso dalle scienze socio-antropologiche nello studio del *Cultural Heritage* e quali le influenze subite dai *memory studies* e dall'antropologia critica, in stretta relazione con gli studi post-coloniali neo-marxisti. Ai temi della memoria e del patrimonio culturale, si lega inevitabilmente quello del turismo, anch'esso da diversi anni divenuto oggetto di studio antropologico e ritenuto chiave di lettura degli spazi moderni della cultura. Il capitolo si conclude quindi con i temi del turismo, l'uso dell'ambiente da parte dell'uomo e i tentativi di preservazione delle diversità culturali.

Con il terzo capitolo si apre la seconda sezione della tesi, attraverso una lunga ricostruzione della storia del paese, dal periodo pre-coloniale alla fine della guerra civile all'incirca. Grande rilevanza è stata data alla fasi precedenti l'arrivo dei portoghesi, la creazione della cultura swahili nelle coste a nord del paese e l'influenza araba, determinante per la comprensione degli aspetti culturali odierni, risultato di un lungo periodo di influenze molteplici e sovrapposte in cui Ilha de Moçambique, è il risultato evidente di tale processo. Per questo si è deciso di dedicare un paragrafo alla storia dell'isola, evidenziando il ruolo da essa ricoperto e la nomina a capitale dell'Impero portoghese d'oltreoceano. Nel capitolo si affrontano poi anche altri temi, più legati al momento dell'occupazione coloniale portoghese e alla tipologia di assoggettamento da essi promulgato, nel tentativo di evidenziare aspetti di una postura odierna del popolo mozambicano che ancora risente dell'influenza di tale periodo. Il soffermarsi sulle vicende che determinarono il passaggio della capitale da Ilha de Moçambique a Lourenço Marques, oggi Maputo, sui piani di sviluppo urbani e sulle modalità di organizzazione degli spazi della città, ha permesso di comprendere non solo le dinamiche di sviluppo della nuova capitale ma le motivazioni dell'avvio di progetto di resistenza, fondamentale per la comprensione e la decostruzione degli spazi della contemporaneità. Il capitolo si chiude con un paragrafo interamente dedicato alla costruzione dell'immaginario nazionale e alla rivoluzione culturale che condusse all'Indipendenza. Temi tutti strettamente legati ai processi politici di messa in memoria e di scelta degli elementi del patrimonio, che in Mozambico dal 1975 ad oggi sono gestite quasi esclusivamente dal partito del Frelimo. Le politiche culturali quindi sono oggetto del quarto capitolo, un tentativo di ricostruzione del pensiero e degli orientamenti assunti nei confronti di cultura e patrimonio, in si mostra come la cultura, nonostante fosse stata ritenuta

l'elemento centrale della formazione dell'*homen novo*, libero dalla schiavitù coloniale, subì forti castrazioni dinanzi alla necessità di un'unità sia geografica che morale. La violenza strutturale di un'imposizione sul come, dove e quando attuare le *performance* culturali, tutt'oggi presente.

La terza parte, dedicata al momento etnografico, consta di un unico capitolo, suddiviso a sua volta in tre paragrafi: i primi due si concentrano sull'analisi dei dati raccolti a seconda del caso studio e il terzo rappresenta un ricongiungimento della riflessione che abbraccia l'intero processo di osservazione, ascolto e partecipazione. I paragrafi dedicati ai casi studio a loro volta, seguono una struttura simile: inquadramento del terreno di ricerca; messa in valore delle narrazioni emiche relative agli usi e i costumi locali; il progetto di messa in valore e i processi di patrimonializzazione con l'individuazione e la mappatura degli *stakeholder* coinvolti. Il terzo paragrafo è da considerarsi come l'avvio alle conclusioni, con il tentativo di convergere in un unico discorso, tutte le componenti sondate durante la ricerca, allacciando i temi della patrimonializzazione alle aspettative di una generazione di giovani mozambicani che attraverso la creazione di un nuovo *brand* turistico, auspicano ad una seconda decolonizzazione delle mentalità, in cui il patrimonio culturale subalterno acquisisce senso e assume il compito di curvare l'asse centro-periferia a matrice escludente. Liberarsi da tale impianto significa ricartografare la città, dando maggiore rilevanza agli spazi marginali, da sempre appiattiti sotto l'ombra prodotta dalle alte costruzioni in cemento.

DENTRO E FUORI IL CAMPO

Sul campo non sei antropologo [...]. Tu lì non sei altro che un poveraccio, che si arrabatta per cercare di capire come stanno le cose da quelle parti. (REMOTTI, 2012:59)

CAPITOLO I

LA SCELTA DEL TERRENO DI RICERCA

È indispensabile che il ricercatore fornisca una giustificazione di una tale scelta, e dimostri quali nessi possono essere identificati tra i differenti contesti che costituiscono l'insieme.
(PAVANELLO 2010:157)

Scegliere il 'terreno' di ricerca, risulta essere uno dei momenti più importanti per la carriera di uno studioso che si appresta ad elaborare il proprio progetto di dottorato poiché questo diventerà il fulcro su cui si concentreranno i suoi sforzi per un periodo – relativamente – lungo. Sono stata 'iniziata' alla ricerca etnografica in Sud America e l'idea di cambiare continente non mi entusiasmava molto, perché avevo paura di non poter ripetere un'esperienza anche solo lontanamente simile. Il Brasile continua a rappresentare l'evento 'fondatore di senso' nel mio breve percorso di ricercatrice e sicuramente in quello di vita. Accolsi la proposta del mio tutor, il Prof. Valerio Petrarca, di cercare di dirottare la mia ricerca nel continente africano, come una sfida che probabilmente non mi sarebbe più capitata nella vita e come un'ulteriore opportunità di crescita. L'idea di condurre il lavoro in Mozambico è maturata durante l'individuazione di un nuovo paese all'interno dello spazio di lingua portoghese africano, su cui convogliare i miei interessi, orientati sostanzialmente sull'antropologia del patrimonio e del turismo. È venuto prima quindi il tema, il desiderio di indagare sulle forme in cui si articola l'uso della memoria storica in specifiche aree riconosciute appunto 'luoghi della memoria' (Nora, 1984) e poi il dove posare lo sguardo. Un tale tipo di indagine viene condotto in maniera olistica esaminando da una parte gli elementi e gli aspetti che compongono lo spazio preso in considerazione (ossia abitazioni, luoghi pubblici, strade, percorsi, ecc.) e dall'altro le narrative che spiegano il luogo. L'analisi degli elementi fisici permette la comprensione della postura assunta dalla comunità che scrive e produce la sua esistenza in quel determinato 'spazio agente' (SIMONICCA, 2006), mentre quella delle narrative si spingerà a destrutturare il luogo e a scoprire cosa lo abbia reso memorabile per la comunità.

Lo 'spazio' rimane il *focus* centrale. Spazio come luogo di alterizzazione (SAID, 1999), spazio come momento di fissazione dei propri *habitus* (BOURDIEU, 1979), spazio come qualcosa di continuamente prodotto e mai dato (LEFEBVRE, 1978). All'interno di uno spazio fisico però l'antropologo prova ad incontrare gli attori sociali che lo costituiscono, così da poter osservare ed indagare circa il loro operato relativamente ai beni materiali e immateriali presenti, individuati come 'cose patrimoniali' (PALUMBO, 2003). In questo stesso spazio si generano le relazioni sociali che a loro volta lo mutano e infondono ad esso nuove forme, determinandone un paesaggio, a seconda di ciò che si vuole valorizzare o meno, rendendolo riconoscibile, insistendo magari su caratteristiche in linea con l'interpretazione attuale degli eventi passati. È necessario quindi sottolineare la sostanziale

differenza esistente tra lo spazio e il luogo. Quest'ultimo infatti a differenza del primo è identitario, relazionale, storico e si fonda sull'interazione tra *urbs* e *civitas* e rappresenta lo spazio fisico in cui le pratiche sociali sono ancorate. Secondo Halbwachs, lo spazio diventa una realtà sociale, proprio a causa delle attività umane che in essa hanno luogo e della memoria collettiva che la società produce di esse. Esistono inoltre dei luoghi particolari, come è stato già accennato, che vengono definiti 'luoghi della memoria' i quali, più di altri, sono in grado di rendere noti attraverso gli elementi materiali o immateriali presenti in esso, uno o più avvenimenti del passato oppure peculiarità relative alla comunità che lo abita, permettendo a chi lo visita, vive, o semplicemente vi transita, di comprendere in maniera autentica e concreta uno o più fatti storici.³ Analizzare le interazioni e le dinamiche che intercorrono in questi luoghi speciali dove gli aspetti materiali, simbolici e funzionali della memoria si articolano, coesistono e si rigenerano nelle pratiche auto-rappresentative della comunità abitanti, significa provare a comprendere qual è l'uso che si fa della memoria e di conseguenza quali sono le politiche pubbliche relative ad essa e quali le reali forze agenti.

Consultandomi con la mia co-tutor, la Prof.ssa Livia Apa dell'Università di Napoli L'Orientale, africanista e docente di lingua e letteratura portoghese, ho iniziato a considerare la possibilità di orientare la riflessione su una piccola isola a nord del Mozambico, nella provincia di Nampula, la cui importanza venne ulteriormente sancita con l'iscrizione alla *World Heritage List* nel 1991, risulta essere un luogo di grande interesse scientifico dal punto di vista storico, archeologico, architettonico nonché antropologico. Già alla fine del XIV secolo, Ilha de Moçambique era uno degli snodi principali all'interno delle rotte commerciali del popolo arabo, presente sul territorio prima dell'arrivo dei portoghesi (fine XV secolo), determinante nella formazione culturale di tutto il paese. Attraverso una rapida osservazione dei dati relativi al credo religioso del Mozambico, si nota come la zona nord risulti quella con una prevalenza di fedeli islamici, sebbene siano diffusi ovunque. Le vie commerciali arabe dell'Africa orientale furono anche percorsi su cui ad uno scambio materiale si alternava uno scambio culturale che produsse una nuova cultura, nell'area compresa tra Kenya, Tanzania e nord del Mozambico, che prese il nome di swahili. Il commercio arabo-swahili fu quello che per primo prese piede nell'isoletta disabitata, instaurando una base di appoggio. Con l'occupazione coloniale portoghese, l'importanza dell'isola crebbe tanto che a partire dal XVI secolo, grazie alla sua posizione di riparo dalle correnti stagionali, divenne una sorta di piattaforma di accesso all'Oceano Indiano e al contempo di collegamento all'India. Venne nominata quindi capitale dell'Impero Portoghese Ultramarino dell'Africa Orientale e fino al 1897 fu luogo di incontro, per molti forzato, di individui aventi orizzonti culturali estremamente differenti tra loro. L'isola fu infatti

³ Il concetto storiografico di 'luogo della memoria' è opera di Pierre Nora, uno storico francese che curò l'opera divisa in sette volumi, pubblicati tra il 1984 e il 1992, dal titolo *Les lieux de mémoire*. Ad oggi rimane ancora sua la definizione che meglio esprime questo concetto, il quale ebbe ampia diffusione all'interno delle discipline a carattere storiografico.

uno dei luoghi in cui transitò probabilmente il maggior numero di schiavi all'interno dell'Oceano Indiano, i quali sostavano nel forte costruito dai portoghesi e ripartivano alla volta di altri paesi, solitamente all'interno della tratta atlantica (CAPELA, 1988, 1999, 2002; CAPELA, MEDEIROS, 1987; LOBATO, 1945, 1988). La commistione di arti, costumi, religioni, pratiche sociali proprie di mondi culturali differenti, resero Ilha de Moçambique un posto unico, caratterizzato dal multiculturalismo. Ancora oggi l'isola conserva un ricco patrimonio materiale ed immateriale tale da rendere per molti questo piccolo lembo di terra, distante soli tre chilometri dal continente, uno delle aree emblematiche del paese, in grado di spiegare in maniera autentica numerosi eventi storici, significativi per la formazione della cultura mozambicana in generale. L'inserimento nella WHL le conferisce un ruolo di rilevanza per l'umanità intera inoltre, nel ricordo e nella ricostruzione dei macro processi e delle narrative relative agli avvenimenti della tratta orientale ma questo significa che per la valorizzazione del patrimonio culturale dell'isola vennero coinvolti numerosi enti internazionali, inserendo le strategie locali in un panorama molto più vasto, addirittura globale. Le indagini eseguite finora hanno seguito differenti linee di analisi in cui le branche di studi storici, archeologici ed architettonici dialogano tra loro, concentrando però le loro riflessioni, principalmente sulla materialità del patrimonio.

L'isola rappresenta un palese esempio di come un qualsiasi territorio reso 'memorabile' dalla valorizzazione di particolari vicende storiche di cui si erge a testimone, sia agito da numerose forze e sottoposto a politiche patrimoniali, concordi con una determinata interpretazione della Storia e un uso specifico della Memoria, che individua però solo alcuni aspetti del patrimonio come rappresentativi, evidentemente legati ad esclusive classi sociali. La successiva creazione di *brand* commerciali e turistici di tipo culturale collegati ai fatti storici messi in valore segue inoltre un sistema di classificazione transnazionale che riconosce solo quei beni culturali che veicolano marchi identificativi di comunità spesso solo immaginate, astratte o rarefatte e li riproduce in serie, mercificandoli. Questo determina poca corrispondenza tra le scelte politiche, sociali ed intellettuali che hanno prodotto queste 'cose patrimoniali' e i fenomeni e le pratiche riconosciute importanti dalle comunità e che dovrebbero essere effettivamente esaltate. La prima parte della ricerca, interamente dedicata alla ricostruzione dello Stato dell'Arte su Ilha de Moçambique, mi ha portato quindi a riflettere sul perché della scarsità di analisi antropologiche – anche contemporanee – che permettano alle comunità di avere un ruolo attivo anziché marginale ed evidenziando non solo la memoria della tratta degli schiavi, senza dubbio rilevante a livello sia locale che globale, che diventa però ancora una volta motivo di esclusione. La comunità di Ilha de Moçambique risulta infatti divisa in due aree corrispondenti a quella che veniva chiamata la *cidade de pedra e cal*, in cui vivevano i bianchi e la *cidade di macuti*, in cui risiedeva tutto il resto della popolazione. La messa in tutela ha

significato una maggiore concentrazione di beni patrimoniali, nell'antica zona dei colonizzatori, in cui sono presenti costruzioni ed elementi tangibili della memoria della tratta degli schiavi, facendo apparire ancora una volta, degna di essere ricordata solo la zona edificata in pietra. Il resto molto più labile e apparentemente privo di elementi patrimoniali tangibili pare essere condannato quindi all'oblio. L'ideazione di un piano di lavoro il cui obiettivo sarebbe stato appattare un avanzamento degli studi sull'area attraverso la comprensione della percezione del patrimonio culturale da parte della comunità locale, mi ha spinto a cercare anche altrove.

Maputo, la capitale, è stata la prima città che mi ha accolto e qui avrei potuto avere accesso alla maggior parte dei documenti di cui necessitavo, sperando così di poter ricostruire lo stato dell'arte e di potermi confrontare con studiosi locali, prima di procedere con l'etnografia. Tra le persone presenti nella lista dei contatti che avevo stilato in Italia, dopo aver contattato diversi studiosi, antropologi e non che avevano già avuto esperienze nel paese, ho pensato di conoscere una persona che mi era stata suggerita durante un incontro che ebbi nell'Aprile 2016, con la Onlus CIES di Roma. Questo ente di cooperazione infatti si impegna già diversi anni con progetti di cooperazione e sviluppo in Mozambico, con obiettivi perlopiù legati a donne e bambini. Nel 2017 invece pare abbiano vinto per la prima volta un progetto finanziato dall'Unione Europea, il cui obiettivo era il rafforzamento delle associazioni locali attive nella promozione del patrimonio storico-culturale nella periferia della capitale. In quanto *co-applicant* del progetto, si sarebbero occupati principalmente del monitoraggio e del supporto alla gestione tecnico-amministrativa lasciando spazio alla *applicant*, un'associazione locale. L'estensione dell'osservazione su un quartiere periferico della capitale nel programma di ricerca è avvenuto quindi quasi per caso e dovuto principalmente all'incontro di cui parlavo poc'anzi, con il presidente dell'associazione IVERCA, specializzata nel settore turistico e operante nel *bairro* di Mafalala. Il lavoro da essi condotto infatti è quello di promuovere attraverso l'organizzazione di numerose attività sulla base della promozione della diversità culturale presente sul territorio relativo al solo quartiere e del suo passato storico, riconosciuto dalla società tutta importante per la ricostruzione delle vicende accadute durante i giorni che precedono l'indipendenza e in generale per l'effervescenza culturale insita in esso già durante il periodo coloniale. L'associazione da diversi anni promuove una visita guidata nel quartiere e tra le varie attrazioni, propone la visita ad una casa in cui è possibile assistere ad uno spettacolo di danza Tufo, originario proprio di Ilha de Moçambique. Questo il movente che mi ha spinto a muovermi su queste due aree, con l'idea di accostare le due esperienze in modo comparativo, di evidenziare eventuali somiglianze e differenze e di provare alla fine del lavoro di trarre delle conclusioni relative alle modalità di uso di determinati elementi della memoria culturale all'interno

delle attività organizzate in due aree che inoltre sembravano essere legate, data la presenza di pratiche culturali dell'isola nel quartiere.

Dopo l'incontro con Ivan Augusto Laranjeira, attuale presidente dell'associazione IVERCA, decisi quindi di visitare e sondare il terreno, così da potermi rendere conto effettivamente se l'idea di estendere il lavoro lì fosse plausibile. L'area che oggi prende il nome di Mafalala, insieme agli altri quartieri periferici della capitale, è il risultato di un preciso progetto di edificazione di stampo coloniale, secondo un *iter* di sviluppo che aveva già investito Ilha de Moçambique un secolo prima e prodotto le due diverse aree a cui prima si faceva accenno. Quando Maputo si chiamava ancora Lourenço Marques,⁴ andare dall'altro lato dell'antica via della circonvallazione, significava attraversare la frontiera tra la città di cemento riservata ai bianchi e il *suburbio* in cui viveva il resto della popolazione. I quartieri periferici di Maputo, sono quindi delle porzioni territoriali caratterizzate da costruzioni abitative basse e realizzate con materiali di basso costo – solitamente lamiera e legnami di scarto – diverse da quelle che si incontrano ad Ilha de Moçambique perché il clima è differente ma divise dal resto della zona edificata per una stessa ragione. Anche qui le strade sono dissestate e polverose, poche quelle pavimentate, in alcune aree non vi è ancora sufficiente copertura della rete elettrica e i sistemi fognari sono quasi inesistenti se non in versioni alternative come quelle presenti a Mafalala, dove sono stati creati dei sistemi di drenaggio a cielo aperto che peggiorano in alcuni punti lo stato ambientale. I percorsi che si sviluppano tra le lamiere che delimitano le proprietà sono stretti e in alcuni passaggi anche il transito pedonale è arduo, creando così la sensazione di aggirarsi all'interno di un labirinto senza uscita. A differenza degli altri *bairros* che costituiscono l'area suburbana, il caso della Mafalala è singolare perché nonostante abbia vissuto dinamiche di occupazione e condivisione degli spazi simili agli altri quartieri, è riuscita a mantenere una sorta di apertura alle influenze e alle contaminazioni esterne, probabilmente a causa della sua posizione centrale, vicina alla città dei bianchi e a ridosso della frontiera. La forte presenza della comunità makhuwa, proveniente dalla provincia di Nampula – quindi anche da Ilha de Moçambique –, ha sicuramente influito sulla struttura di un patrimonio culturale che oggi viene presentato come differente da quello degli altri quartieri, ma determinante per il corso di evolutivo di numerose pratiche artistiche e culturali di tutta la città e forse anche del paese (LEMOS, 1988; LARANJEIRA, 2014; RIBEIRO, ROSSA, 2016; ARPAC, 2017). La conferma che effettivamente Mafalala fosse da considerarsi diversa dagli altri quartieri e importante dal punto di vista culturale, l'ho ricevuta una sera quando, durante una chiacchierata con uno dei numerosi ragazzi italiani che raggiungono Maputo per lavorare con enti di cooperazione o per il servizio civile internazionale, Francesco che viveva a Maputo già da diversi mesi e aveva fatto numerose esperienze anche in zone della città più

⁴ La città di Lourenço Marques prende il nome di Maputo dopo il 1975 con la conquista dell'Indipendenza.

dure della Mafalala, mi chiese informazioni sul *Mafalala Walking Tour* dicendomi che avrebbe voluto fare la visita con l'associazione prima di lasciare il paese. 'Non posso non visitare Mafalala, si potrebbe considerare come il centro storico della città!'. Sembra quasi un dovere etico da compiere necessariamente da chi come lui era andato lì a lavorare e a conoscere il paese. 'Lì è successo tutto!', mi disse. Pensai subito a come, nel giro di pochi mesi dopo il mio primo 'giro' a Mafalala, i *feedback* relativi al *bairro* stavano subendo un cambiamento in positivo. Chiunque ne avesse alimentato l'immaginario, aveva creato in quel giovane cooperante, un'idea del quartiere che lo indusse a paragonarlo ad un centro storico addirittura, che per un italiano fa riferimento ad una particolare area dell'impianto urbano, solitamente centrale, in cui è possibile incontrare gli edifici più antichi, sottoposti generalmente a tutela. Maputo invece non ha visto questo tipo di sviluppo e l'area sottoposta a tutela dal governo non è al centro, ma nella zona edificata e corrispondente all'antica città dei bianchi. Proprio come a Ilha de Moçambique.

Nonostante l'incertezza riscontrata inizialmente da molti locali sull'effettiva valenza della ricerca, che collegava un quartiere malfamato, sporco e totalmente privo di beni patrimoniali tangibili ad un'isola tanto importante a livello internazionale, ho proceduto con il lavoro a partire dalla mia interpretazione del *bairro* di Mafalala come un'isola all'interno della città, che rimanda non solo simbolicamente alla città di *macuti* di Ilha di Moçambique, diventando addirittura una sua estensione grazie alla presenza di elementi patrimoniali non materiali. L'etnografia ha cercato di decostruire e sondare i legami che collegano i due 'luoghi della memoria', ritenendoli molto più profondi di quelli che appaiono superficialmente e capaci di evidenziare dinamiche che si estendono su tutto il territorio nazionale e su più piani di senso. L'abitare ai margini è stata solo una delle molteplici piste di riflessione seguite per la lettura delle strategie politiche culturali e le modalità di valorizzazione delle componenti culturali di un paese nato grazie alla resistenza e costruito attraverso una rivoluzione culturale. La trasformazione del paese in una nazione socialista, moderna e sviluppata fu il cammino intrapreso dal partito del Frelimo che dal 1975 ad oggi governa il paese e specialmente nei primi anni, provò a forgiare un 'uomo nuovo' che fosse capace di interiorizzare un nuovo *modus vivendi* in cui non vi era spazio per pratiche definite come tribali. Uccidere simbolicamente il passato per rinascere in nuove vesti, sostituendo i valori della società 'tradizionale'⁵ con quelli del nazionalismo e della modernità.

⁵ Il dibattito scientifico antropologico sull'uso della parola tradizionale e sulle accezioni che assume a seconda del contesto, costituisce uno dei temi classici dell'antropologia culturale. In questo testo la parola 'tradizionale' verrà usata invece nell'accezione data dalla popolazione che la usa per differenziare abitudini culturali 'urbane' da altre provenienti da generazioni passate, appartenenti agli usi legati alla memoria. Per questo in Mozambico vivere in un'area tradizionale significa risiedere in aree le cui abitazioni ad esempio, seguono modelli costruttivi ideati in periodi antecedenti l'arrivo del colonialismo, oppure fa riferimento a pratiche sociali legate alla memoria delle generazioni passate che si rispecchia in particolari modi di vestire, canti, danze, abitudini culinarie, ecc. L'uso del termine 'tradizionale' in questo paese è costante

Ilha de Moçambique, primo sito iscritto alla WHL dell'UNESCO e Mafalala, in questi anni protagonista di un processo di valorizzazione del suo passato storico e del suo patrimonio culturale, rappresentano due casi emblematici che permettono se osservate contemporaneamente, di avere accesso a sei secoli di storia del Mozambico e di comprendere in che modo abbiano luogo le dinamiche di creazione dei beni patrimoniali nazionali.



Fig. I.1 Mappa del Mozambico. Elaborazione grafica dell'Arch. Valentina Giovagnoli.

e tende a creare una divisione con il mondo 'moderno' più occidentalizzato, solitamente relativo agli spazi urbani delle città più popolate.

I.1 LA RICOGNIZIONE DELLE FONTI

Tra le tante difficoltà possibili di un'indagine condotta in Mozambico, la prima da affrontare è sicuramente quella della ricognizione delle fonti, specialmente nel campo antropologico. Inizialmente ho interpretato la grande difficoltà ad un problema relativo all'Italia e alla mancanza da parte delle accademie italiane di una bibliografia in lingua portoghese che presumibilmente è la lingua in cui sono stati pubblicati la maggior parte degli studi effettuati fino ad oggi. Il resto in inglese e pochi ma ugualmente presenti in francese. Nel dover ricostruire lo stato dell'arte relativo ai due casi di studio, ho fatto per lo più riferimento alla letteratura prodotta tra Portogallo, Brasile e Mozambico.⁶ Vi sono però dei problemi da chiarire relativi agli studi antropologici in Mozambico.

La resistenza del colonialismo a qualsiasi apertura politica aveva provocato una forte diffidenza verso l'innovazione metodologica e degli approcci di ricerca, e inoltre, la lingua isolò il contesto degli studi africanistici dal mondo circostante prevalentemente anglofono. [...] L'indipendenza significò la messa in atto di un immenso sforzo d'organizzazione e costruzione istituzionale per porre le basi di un lavoro di formazione e ricerca [...] che tuttavia allora non riuscì mai veramente a decollare, sia a causa delle scarse risorse di partenze, sia soprattutto perché necessariamente la vera priorità era la formazione. (HEDGES, 2005:504)

Nel periodo che seguì la liberazione del paese dall'assoggettamento delle potenze coloniali, l'antropologia fu la disciplina maggiormente ostracizzata dal movimento nazionalista, interpretata come strumento del potere coloniale e propensa a favorire la messa in evidenza delle differenze culturali tra i numerosi gruppi etno-linguistici presenti sull'intero territorio nazionali. Dato che la costruzione di uno Stato-Nazione significava in primo luogo arginare qualunque pericolo di enfaticizzazione di elementi non conformi all'unità e in grado di alimentare conflitti era necessario combattere tutto ciò che divideva, non ammettendo alcun tipo di tribalismo, regionalismo e tradizionalismo. Questo non vuol dire che ad oggi non esistano indagini etnografiche o non siano stati creati enti di ricerca specializzati,⁷ ma che tutto questo processo di apertura alla diversità culturale sia ancora estremamente recente.⁸ La scarsità di una letteratura antropologica propriamente mozambicana e incentrata sugli aspetti intangibili del patrimonio culturale mi ha posto però dinanzi un altro quesito da risolvere che ho provato a girare a studiosi locali. Alcuni hanno

⁶ La ricerca d'archivio si è svolta principalmente in Mozambico, a Maputo nel *Arquivo Histórico de Moçambique* e nella biblioteca dell'ARPAC – *Instituto de Investigação Sócio-Cultural*. Importantissimi gli aiuti ricevuti da studiosi locali che mi hanno dato accesso ad alcuni testi delle loro biblioteche private. Per la letteratura brasiliana mi sono avvalsa principalmente di supporti *online*.

⁷ Tra le opere di stampo antropologico più annoverate segnalo lo studio effettuato da HARRIES P. (1994), *Work, culture and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, C. 1860-1910*, Johannesburg, Witwatersrand Univ. Press, che affronta il problema della costruzione dell'identità attraverso il tema della migrazione degli abitanti delle aree rurali mozambicane verso il Sudafrica.

⁸ Il Dipartimento di Archeologia e Antropologia dell'Università Eduardo Mondlane, che dal 2017 ha sostenuto il mio lavoro di ricerca, è composto da dottori di ricerca che hanno conseguito il titolo all'estero e con diverse esperienze di ricerca etnografica anche in campo internazionale.

manifestato una condizione di disagio nel dover rispondere, altri invece con maggiore lucidità imputavano la causa ad una tendenza propria della ricerca scientifica che privilegia gli aspetti tangibili, per una maggiore spendibilità che questi dati permettono.

Queste classi medie si sono formate per mezzo delle borse di studio permesse nel periodo socialista. Oggi dunque, quelle risorse vanno a vantaggio della accumulazione personale e solo marginalmente a vantaggio della formazione delle generazioni più giovani. La ricerca dunque è prevalentemente subalterna e condizionata. A fare ricerca restano gli studenti che, tuttavia, quando si tratta di scegliere l'argomento di tesi si orientano su tematiche che riflettono le esigenze di questo mercato del lavoro. (ARAÚJO, 2005:516)

Negli anni Settanta gli studi intrapresi dall'*Instituto de Investigação Científica de Moçambique* che diventerà poi il *Centro de Estudos Africanos* (CEA), sito nell'Università Eduardo Mondlane (UEM), erano più che altro di tipo etnografico descrittivo, mentre subito dopo l'indipendenza, con la presenza di un'équipe internazionale e l'organizzazione di diversi corsi di formazione, le ricerche subirono un cambiamento di rotta che si concentrò sull'analisi di processi di sviluppo, di trasformazioni sociali e sulla forte influenza che il Sudafrica ha sempre esercitato sul Mozambico.⁹ Un importante lavoro di ricerca antropologica che ha incentrato la riflessione su *l'embodiment* del colonialismo da parte dei mozambicani e su come la lettura dicotomica del mondo continui ad essere presente ancora oggi nella quotidianità è il testo di José Luis Cabaço (2009). Questo ha sicuramente aiutato ad estendere la riflessione sull'uso degli spazi urbani caratterizzati da dinamiche di inclusione ed esclusione, correlato ai due di studio.¹⁰

Immaginavo che per Ilha de Moçambique, essendo sito patrimonio dell'umanità da diversi anni, non avrei avuto problemi a ricostruire una bibliografia di riferimento e che sicuramente tutti i campi di indagine ad essa relativi, fossero stati già sondati e sviscerati più e più volte negli anni. Essendo un luogo la cui valenza patrimoniale non è legittimata dalla sola esistenza di beni culturali materiali capaci di raccontare il passato storico del luogo e un pezzo di storia del mondo, bensì anche da una componente invisibile fatta di racconti, di mescolanze di storie di vite, di bagagli culturali di persone provenienti da posti diversi al mondo, che hanno dato alla luce un congiunto di elementi impossibili da non tener conto nel momento in cui si provi a comprendere qualcosa di

⁹ Nel 2005 la rivista *Contemporanea* pubblica il volume 8, No. 3, la cui sezione 'In Evidenza' è dedicata al Mozambico dal titolo *La nuova storiografia in Africa Sub-sabariana dall'indipendenza alla «transizione alla democrazia»: il caso del Mozambico*. I contributi contenuti nel volume affrontano diverse questioni relative al Paese, ma in particolare provano a fare il punto della situazione relativamente allo sviluppo delle scienze sociali, agli studi di genere e alle grandi difficoltà che il mondo accademico ha dovuto affrontare dopo l'Indipendenza. Il contributo di David Hedges dal titolo *Storiografia e formazione universitaria* e quello di Teresa Cruz e Silva, *Lo sviluppo delle Scienze Sociali*, entrambi storici della UEM, riescono a fornire al lettore dati sufficienti per la comprensione dello stato dello sviluppo delle scienze sociali nel paese. A mio avviso, però, continua a mancare la giusta distanza dal contesto in analisi che potrebbe facilitare la messa in evidenza oggettiva della commistione di intenti, che tra la fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '90, portò il lavoro degli accademici mozambicani e dei membri della CEA a conformarsi agli intenti politici del FRELIMO.

¹⁰ cfr. CABAÇO, J. L. (2009). *Moçambique. Identidade, colonialismo e libertação*, São Paulo, Editora UNESP.

quell'universo così piccolo ed estremamente variegato, mi sarei aspettata un interesse di studi che si soffermasse non solo sugli elementi architettonici, sulla particolarità delle abitazioni, sul paesaggio naturale ma anche sulle pratiche sociali locali, sulle tradizioni, o semplicemente un'analisi antropologica delle comunità patrimoniali che compongono l'isola. Eppure la letteratura pare concentrarsi anche qui principalmente sugli aspetti materiali, sulle ormai rovine che rendono l'isola in uno stato di decadenza indubbiamente affascinante ma al tempo stesso preoccupante. Ho avuto modo di riscontrare che dalla fine degli anni Ottanta la maggior parte delle indagini si articolano tra una ricostruzione storica dell'isola in quanto capitale dell'Impero Portoghese d'Oltremare, la sua edificazione e tutti gli aspetti relativi la tratta degli schiavi. Pochissimi fino ad oggi gli studi sociali e nessuno che approfondisca gli effetti che la patrimonializzazione ha avuto sulla popolazione o la percezione che la comunità abbia dei beni messi a tutela. La ricostruzione dello stato dell'arte ha quindi tenuto conto sicuramente dei *report* dell'UNESCO, ma in generale si è fatto riferimento a tutta la letteratura che avesse come tema centrale l'isola anche se non propriamente centrata sugli aspetti antropologici, così da poter aver un'idea più completa di ciò che fosse stato già detto su Ilha de Moçambique. L'interesse nei confronti dell'isola è stato sempre molto alto, indispensabile esempio di convivenza pacifica tra popoli *nação de muitas nações* e simbolo della negazione della *portugalidade* (FALCONI, 2008). Nel 1988, in occasione dei 170 anni dalla fondazione della città, l'*Arquivo Histórico de Moçambique*, pubblica il quarto numero monografico del *Boletim*, dedicandolo interamente ad Ilha de Moçambique, in cui i vari interventi sono di storici che si sono occupati del Mozambico e nello specifico dell'isola come ad esempio Luis Felipe Pereira, José Capão, António Sopa e Alexandre Lobato. Sebbene l'intenzione fosse stata dichiarata già nella premessa alla rivista in cui si legge: «*Quizemos, no entanto, falar da Ilha de Moçambique numa forma mais abrangente para que tivéssemos dela não só o conhecimento da sua degradação mas também da história, das actividades, da vida e dos problemas dos ilhéus*»¹¹, il risultato fu un approfondimento più storico che sociale. La successiva iscrizione alla WHL nel 1991 ha sicuramente influenzato l'orientamento degli interessi di indagine e della conseguente letteratura, dovuto forse anche all'inesistenza di una Convenzione sul Patrimonio Immateriale, ratificata dall'UNESCO solo nel 2003. I piani di sviluppo succedutisi negli anni hanno sicuramente prodotto un avanzamento negli studi patrimoniali dell'isola,¹² ma la degradazione e la mancanza di azioni di manutenzione concrete, relative non solo al comparto materiale, continuano ad essere ancora la realtà del luogo. È doveroso segnalare però che nel 1999, il supplemento alla rivista *Afriche e Orienti*, curato da Matteo Angius e Mario Zamponi, pubblica un numero monografico dedicato all'isola in

¹¹ cfr. BOLETIM SEMESTRAL DO ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE, 1988, No. 4 especial, p.3. Trad. mia: Volevamo parlare di Ilha de Moçambique in una maniera più esauriente affinché potessimo venire a conoscenza non solo della sua degradazione ma anche della storia delle attività, della vita e dei problemi degli isolani.

¹² Per un accesso diretto a tutto il materiale UNESCO, che comprende *report*, Piani Strategici di Gestione del Patrimonio, studi internazionali in cui Ilha de Moçambique è presente, si rimanda al link <https://whc.unesco.org/en/list/599> da cui è possibile accedere alla documentazione.

cui vengono raccolti saggi in italiano con testo portoghese a fronte, dal titolo emblematico: *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture / Convergencia de povos e culturas*. Qui per la prima volta il registro cambia: sicuramente si aggiungono dei pezzi importanti per la ricostruzione delle narrative del periodo coloniale e della tratta degli schiavi sulle rotte orientali, ma già dall'articolo di apertura di Mario Zamponi,¹³ si nota un'attenzione rivolta più al comparto umano, alla parte viva individuata nella zona tradizionale di un'isola in cui nonostante le dimensioni ridotte, continua a presentarsi divisa non solo a livello urbano, o materiale, ma anche simbolicamente, escludendo la popolazione che risiede nei *bairros*, dai testi scritti. Il resto degli articoli o dei testi più recenti continuano ad essere incentrati sullo stato di conservazione dell'isola, dei suoi monumenti e nell'ultimo decennio sono stati prodotte anche delle riflessioni che rientrano nel dibattito internazionale relativo al turismo culturale (DANTAS É SÁ, MATHER, 2011; MAGNANI, 2013; OMAR ; SANDEVILLE, 2014), che ha in sé dei risvolti antropologici, ancora poco approfonditi. Nella tesi di laurea specialistica di Omar (2013) in conservazione del patrimonio naturale e materiale, si incontra alla fine del lavoro un paragrafo riflessivo sull'esperienza diretta di ricerca sul campo effettuata con una metodologia molto vicina a quella etnografica, in cui la studiosa approfondisce la problematica della grave sensazione di estromissione della popolazione dell'isola dalle 'questioni patrimoniali'. Nello stesso anno venne pubblicato inoltre, con un finanziamento della *Fundação para a Ciência e Tecnologia* (Lisbona), il volume del progetto *Castelos a Bombordo II. Práticas e Retóricas da Monumentalização do Passado Português, Cooperação Cultural e Turismo em Contextos Africanos*, in cui è presente un contributo dal titolo *A Ilha de Moçambique: o património ou os usos da 'comunidade'* che pone l'accento sulla presenza di una lettura assolutamente dicotomica dell'isola da dover necessariamente superare per far sì che acquisisca finalmente un senso pieno l'atto di oggettivazione della cultura messo in piedi da quasi due decenni.

Il processo di patrimonializzazione deve poter rappresentare visioni immaginate (politiche e culturali) che reificano la comunità locale, ma affinché si mantenga 'vivo', è necessario veicolare il progetto, cosicché faccia parte non solo dello spettacolo monumentale e turistico, ma anche dell'intimità culturale senza cui il patrimonio corre il rischio di fossilizzazione. (trad. mia, ALMEIDA, 2003:251)

Articolo interessantissimo che sottolinea inoltre come la narrazione dei fatti storici dell'isola strutturata negli anni Sessanta dagli storici abbia creato un'immagine gloriosa dai tratti malinconici, che ancora oggi persiste nell'immaginario collettivo nonostante nella realtà quest'aurea mistica sia da ritenersi assolutamente priva di senso, in quanto illusoria e relativa alla solo porzione del territorio che prende il nome di *Bairro Museo* e corrisponde pressappoco alla *cidade de pedra e cal* del periodo

¹³ Cfr. ZAMPONI, M. (1999) «Ilha de Moçambique: crocevia di popoli e culture nell'Oceano Indiano/Ilha de Moçambique: encruzilhada de povos e culturas no Oceano Índico» in *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture/Convergencia de povos e culturas*, a cura di, M. Angius, M. Zamponi, San Marino, Aiep, pp. 10-25.

coloniale.¹⁴ Nel 2014, la rivista CPC dell'Università di São Paulo pubblica un articolo in cui si provano ad analizzare le contraddizioni esistenti tra la rappresentazione del patrimonio per gli attori sociali istituzionali che agiscono sull'isola e quella che emerge dalla memoria vernacolare, sottolineando l'enorme divario tra le aspirazioni politiche e le esigenze della popolazione (OMAR; SANDEVILLE, 2014). Per quanto riguarda una produzione mozambicana, esiste un volume prodotto dall'ARPAC – *Instituto de Investigação Sócio-Cultural*, istituto che lavora per conto della DNPC – *Direcção Nacional do Património Cultural*, e che si occupa di inventariare e divulgare secondo le direttive dell'UNESCO, il patrimonio culturale immateriale del paese. Nel 2011 in un lavoro congiunto con il GACIM – *Gabinete de Conservação da Ilha de Moçambique*, venne formulato l'inventario del patrimonio immateriale della comunità Makhuwa Nahara di Ilha de Moçambique,¹⁵ non ancora pubblicato per mancanza di finanziamenti.¹⁶

Dell'esistenza di un legame tra Ilha de Moçambique e il *bairro* di Mafalala, se ne parla tanto ma poco è stato scritto. L'unico contributo trovato fa parte di quello stesso numero monografico dell'*Arquivo Histórico de Moçambique*, dedicato a Ilha de Moçambique, dal titolo *Reviver a Ilha na Mafalala* di Manuel Jorge Correia de Lemos in cui per la prima volta si prova a convogliare l'attenzione sul quartiere di Lourenço Marques in cui era presente una nutrita comunità di makhuwa proveniente dalla provincia di Nampula e da Ilha, registrando la presenza di pratiche tipiche dell'isola anche nel quartiere. Sulla Mafalala nello specifico c'è ben poco, anche perché l'interesse nello specifico pare essersi sviluppato solo recentemente. Per ricostruire invece il contesto storico-culturale del quartiere è stato necessario approfondire innanzitutto la storia coloniale del paese,¹⁷ per

¹⁴ Un esempio di queste narrazioni capaci di alimentare l'immaginario collettivo che attribuisce a Ilha de Moçambique il ruolo di mito fondatore è: cfr. LOBATO, A. (1966). *Ilha de Moçambique: Panorama Estético*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar. Lo storico in questione è uno dei più rinomati, a cui si deve anche l'organizzazione dell'*Arquivo Histórico de Moçambique*. In questo testo traccia una sorta di percorso turistico per chi avesse come desiderio quello di esperire l'autenticità di un posto senza tempo, un luogo in cui il passato è la realtà che si manifesta attraverso le rovine presenti, testimoni del passato glorioso di un'isola che fu capitale della colonia portoghese per lungo tempo.

¹⁵ Con Nahara si fa riferimento alla comunità Macua che vive su Ilha de Moçambique.

¹⁶ Ho potuto consultare il volume grazie alla gentile concessione da parte del responsabile della ricerca dell'ARPAC, oggi direttore del DNCP, Célio Tiane.

¹⁷ Per una ricostruzione diacronica dei fatti storici mozambicani si fa riferimento, specialmente in studi fuori dal paese, al testo NEWITT M. (1995). *A History of Mozambique*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, tradotto poi anche in portoghese. L'opera è suddivisa in venti capitoli, ricostruisce la storia del Mozambico partendo dal periodo dei grandi regni precoloniali e si spinge in un'analisi che arriva sino al periodo poco antecedente la sua pubblicazione. Questo insieme al testo CHABAL P. (2002). *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, London, Hurst & Company, decisamente più recente, in cui il capitolo dedicato al Mozambico è a cura dello stesso Newitt, sono i due testi maggiormente citati probabilmente perché sono gli unici manuali in lingua inglese. Ne esiste però un altro, poco reperibile all'estero e definito da molti di loro come il manuale 'ufficiale' della storia del paese, in linea con la postura promossa dalla politica di Samora Machel, leader del partito e primo presidente del Mozambico indipendente, cfr. SERRA, C. (2000). (a cura di), *História de Moçambique. Parte I: Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores, 200/300–1885; Parte II: a agressão imperialista, 1886-1930*, Vol. 1, Maputo, Livraria Universitária, 2000; HEDGES, D. (1999). (a cura di), *História de Moçambique: Moçambique no apogeu do colonialismo, 1930- 1961*, Vol. 2, Maputo, Livraria Universitária, (ed. or. 1993). Nel 1982 si pubblicava il primo volume di *Historia de Moçambique* che ebbe una tiratura di 21.500 copie rapidamente esaurite. L'opera collettiva, organizzata dal Dipartimento di Storia, pianificata e diretta dallo storico Carlos Serra vide la collaborazione praticamente di tutti gli storici del paese, per la maggior parte giovani ancora in via di

riuscire a comprendere poi le dinamiche in cui era coinvolta la città di Lourenço Marques e l'estensione che essa subì negli anni, generando così l'area suburbana.¹⁸

Nonostante ciò esistono dei testi interessanti che aiutano ad approfondire alcuni aspetti relativi la Mafalala e i fatti che la videro protagonista, in particolare a ridosso della liberazione del paese quando si organizzò lì un gruppo di resistenza che prese il nome di *Grupo Galo*. Le testimonianze dei componenti ancora in vita sono raccolte nelle memorie di Aurelio Le Bon, uno dei protagonisti, che raccoglie e pubblica in quel libro memorie e fatti di quei giorni.¹⁹ L'associazione IVERCA è stata artefice, grazie all'organizzazione di numerose attività, di un accrescimento dell'interesse nei confronti del quartiere di Mafalala, tant'è che nel 2016 insieme all'Università di Coimbra è stato pubblicato un testo interessante, che per la prima volta raccoglie testimonianze orali raccolte nel quartiere, riflette sulla struttura che assunse l'area suburbana di Lourenço Marques ed in particolare la Mafalala e poi puntualizza ed individua i principali fautori della fama di un quartiere povero e malfamato.²⁰ Altro testo interessante che segnalo è la pubblicazione di una tesi di laurea triennale che analizza la nascita di un importante genere musicale mozambicano, la Marrabenta, secondo cui la Mafalala viene individuata come la culla di uno dei ritmi musicali più esportati e rappresentativi del paese.²¹ Recentissima la pubblicazione di un catalogo informativo turistico-culturale, risultato di un

formazione. Seguì nel 1983 un secondo volume sul periodo compreso fra il 1886 e il 1930, anno della svolta coloniale determinata dall'Estado Novo di Salazar, che fra i numerosi contributi incluse quelli di Teresa e Silva e Yussuf Adam. Il terzo volume che ricostruisce il periodo che va dal 1930 al 1961, a cui ha collaborato Arlindo Chilundo, fu pubblicato invece nel 1993, subito dopo la firma degli accordi di pace. Un quarto volume sulla lotta alla liberazione e sulla conquista dell'indipendenza, già redatto e più volte rimaneggiato attende ancora la pubblicazione (HEDGES, 2005:506). L'intenzionalità dell'opera fu quella di dimostrare come la storia del Mozambico non potesse essere ricondotta alla sola storia della penetrazione, dell'espansione e dell'assoggettamento alla potenza coloniale portoghese ma fosse necessaria una nuova narrazione in grado di soppiantare un'interpretazione influenzata dal punto di vista eurocentrico. Anche questa però deve essere considerata come solo una delle possibili narrazioni, fortemente influenzata dalle direttive del Frelimo che continuano a ragionare secondo un impianto bipolare escludente.

¹⁸ Per approfondimenti sulla città di Lourenço Marques, cfr. LOBATO, A. (1948). *História da Fundação de Lourenço Marques*, Lisboa, Revista Lusitânia; MEDEIROS, E. (1985). «A evolução demográfica da cidade de Lourenço Marques (1894-1975): estudo bibliográfico», *Revista Internacional de Estudos Africanos*, No. 3, pp. 231-239; MENDES, M. C. (1985). *Maputo antes da independência: geografia de uma cidade colonial*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical; RITA-FERREIRA, A. (1967-1968). «Os africanos de Lourenço Marques» in *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, Serie C, No. 9, pp. 95-496; ZAMPARONI, V. D. (1998). *Entre Narros & Mulungos. Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*, Tesi di Dottorato, São Paulo, Universidade de São Paulo. Per una recentissima riflessione relativa al mondo suburbano di Lourenço Marques, si rimanda al testo di HONWANA, L. B. (2017). *A velha casa de Madeira e Zinco*, Maputo, Alcance Editores. Si suggerisce inoltre di fare riferimento a piattaforme *online* che disponibilizzano molto materiale: <http://www.macua.org/>; <http://www.mozambiquehistory.net/>; <http://www.macua.blogs.com/>.

¹⁹ Cfr. LE BON, A. (2015). *Mafalala 1974. Memórias do 7 Setembro. A Grande Operação*, Maputo, Movimento Editora; MACHAVA, B. (2015) «Galo amanheceu em Lourenço Marques: O 7 de Setembro e o verso da descolonização de Moçambique» in *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], No. 106, disponibile al link: <http://rccs.revues.org/5876>, consultato il 13.09.18.

²⁰ Cfr. RIBEIRO, M. C.; ROSSA, W. (2016). (a cura di), *Mafalala: memórias e espaços de um lugar*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra. Il testo è uno dei risultati di un progetto più vasto, *Patrimónios de influência portuguesa* condotto dal CES di Coimbra e che si pone come obiettivo quello di studiare e analizzare aree considerate come patrimoniali nello spazio di lingua portoghese.

²¹ Cfr. LARANJEIRA, R. (2014). *A Marrabenta: Sua Evolução e estilização, 1950-2002*, Maputo, Minerva Central.

progetto di ricerca etnografica, finanziata dalla Banca Mondiale, direzionata dal DNPC ed eseguita dall'ARPAC, avente come oggetto proprio la Mafalala.²²

Le difficoltà della ricostruzione dello stato dell'arte, è da imputare inoltre all'enorme sforzo che implica la ricerca d'archivio all'interno di istituti pubblici mozambicani: per via delle differenti amministrazioni e i numerosi cambiamenti di gestione, sommati alla ristrutturazione degli edifici in cui molti testi erano conservati, hanno implicato una grave perdita. La non disponibilità di testi e documenti, perché ancora in casse non ancora catalogate, perché andati dispersi con gli spostamenti e le condizioni di una ricerca da effettuata facendo riferimento a cataloghi cartacei, mai aggiornati e in ordine sparso, ha sicuramente rallentato la ricerca. La situazione nelle università non è tanto differente: nel caso dell'Università A Politecnica di Maputo, ad esempio, ho avuto modo di consultare il catalogo di circa sessanta casse non ancora catalogate, rimaste inaccessibili al pubblico per tutta la durata delle missioni; nell'Università Eduardo Mondlane invece esiste un catalogo delle tesi non pubblicate ma spesso la consultazione dei testi è impossibile. Nella Facoltà di Scienze Sociali e Umane dell'Università UniLurio di Nampula con sede a Ilha de Moçambique, oltre a non esistere un catalogo a causa della sua recentissima inaugurazione, Luglio 2017, ancora non esiste un archivio.

Per tutti questi motivi ho ritenuto fondamentale spendere il maggior tempo possibile sul campo, di confrontarmi con gli studiosi e se possibile di riuscire ad accedere a biblioteche private ma soprattutto di fare esperienza in prima persona dei luoghi, di partecipare agli eventi, di farmi accettare dalle comunità e di capire 'dal di dentro' le difficoltà a cui sono soggette determinate porzioni della popolazione, di comprendere il come si vive e in che modo si percepisce il patrimonio culturale. Sicuramente leggere, capire, informarmi sono stati la parte principale del lavoro, ma avrei fatto realmente poco se non avessi speso molto del mio tempo lì seduta ad osservare e scambiare qualche parola per cercare di individuare con chi provare ad instaurare un dialogo 'denso'. La raccolta delle fonti orali e la relazione con i luoghi e con le memorie che li attraversano, costituiscono l'essenza dell'esperienza e di questa indagine.

²² Cfr. ARPAC (2017). *Mafalala: das origens à Actualidade*, Maputo.

I.2 L'INCONTRO ETNOGRAFICO

La macchina uomo che fa ricerca va ben sorvegliata per essere adeguata, molto self control, prudenza, nell'intervista tanta attenzione, molta tecnica dell'ascolto e del rilancio.
(CLEMENTE 2007: 29)

Utilizzando una locuzione coniata da Ernesto De Martino nell'opera postuma *La fine del Mondo*, questo paragrafo ha come obiettivo quello di intraprendere una riflessione sull'incontro etnografico,²³ ponendo particolare attenzione alle scelte metodologiche, quindi alla 'strategia scientifica' a cui fa capo il ricercatore per la produzione dei dati (OLIVIER DE SARDAN, 2009), agli equilibri che deve mantenere data la posizione assunta rispetto agli oggetti e i soggetti indagati e agli strumenti utilizzati per registrare e recuperare i materiali. Alla base di ogni azione intrapresa 'dentro e fuori' il campo, è necessario costruire innanzitutto una rete di contatti che faciliti la gestione di rapporti soggetti – inevitabilmente – a sentimenti empatici sviluppatasi durante una permanenza più o meno prolungata, in cui i momenti di condivisione e confronto sono continuamente ricercati. Sul campo infatti si è propensi a fortificare determinati legami, piuttosto che altri, per accelerare il processo di costruzione del sapere etnografico e avere maggiori *chance* di riuscita nell'impresa di ricerca (AMIT-TALAI, 2000; REMOTTI, 2012; SATTI, 2007). Nonostante il tutto avvenga per scopi di lavoro, i rapporti sconfinano nella sfera privata, generando un contatto profondo favorevole alla creazione di condizioni tali da permettere all'etnografo di entrare in contatto con una visione del mondo differente dalla sua e facilitargli quindi la destrutturazione e l'analisi, secondo una forma che Geertz (1973), definisce di *thick description*. Il tutto si realizza in un regima di tensioni generate dalla necessità di mantenere sempre una certa integrità professionale a fronte delle relazioni instaurate (AMIT-TALAI, 2000, op. cit.). Vivere con le persone di cui si vogliono studiare le relazioni sociali, centrandosi su un aspetto della loro vita anziché un altro, permette al ricercatore e alle persone con cui si confronta, di provare a comprendersi vicendevolmente.

«È praticamente impossibile stabilire il confine netto tra il soggetto e l'oggetto» (PIASERE, 2009:67), dato che l'osservatore e l'oggetto di ricerca sono della stessa natura. L'etnografo non è l'unico regista presente sulla scena, è anzi, egli stesso vittima dell'azione che parte dai suoi stessi interlocutori, dalla loro capacità di *agency* e di conseguenza qualsiasi scelta intrapresa sul terreno, comporta delle ripercussioni, magari non previste ma altrettanto interessanti da sondare. Il 'cosa fa'

²³ Per una definizione di *incontro etnografico* E. De Martino scrive: « Al centro della ricerca etnografica sta oggi, come ai tempi delle scoperte, incontro etnografico, intendendosi sotto questo nome l'incontro dell'etnografo occidentale sia con culture aliene[...]. Il concetto di incontro etnografico come tematizzazione del nostro e dell'alieno nel senso or ora dichiarato comporta una interna paradossia dalla cui analisi dipende la formulazione di una metodologia etnologica adeguata [...]; e ancora « l'incontro etnografico costituisce l'occasione per il più radicale esame di coscienza che sia possibile all'uomo occidentale; un esame il cui esito media una riforma del sapere antropologico e delle sue categorie valutative, una verifica delle dimensioni umane oltre la consapevolezza che dell'esser uomo ha avuto l'occidente.» Per approfondimenti DE MARTINO, E. (1977). *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi, pp.389-394.

l'etnografo sul campo e il 'come dovrebbe farlo', è un tema assai dibattuto nella letteratura, prodotta in particolar modo dopo la fine degli anni '60, quando la pubblicazione postuma dei diari di Malinowski,²⁴ condusse l'intera disciplina verso una profonda crisi deontologica e una svolta assolutamente riflessiva. Costui che per primo aveva prodotto una sistematizzazione del metodo etnografico, autore del famoso paradigma dell'osservazione partecipante, pregno ancora oggi di un valore quasi magico, fu lo stesso fautore della crisi. L'obiettivo utopico da lui proposto prevedeva il raggiungimento di una capacità di formulazione di giudizi interpretativi con valenza scientifica da parte del *fieldworker*,²⁵ attraverso l'osservazione – che lo rende testimone – e l'interazione attiva nella quotidianità dei soggetti d'indagine – che lo rende coattore. Sarà in un articolo del 1991, della studiosa Barbara Tedlock, che con un cambiamento di obiettivi e la riformulazione dei piani strategici di lavoro sul campo si passò da una osservazione di tipo partecipante ad una osservazione della partecipazione.²⁶ Essendo l'esperienza di ricerca etnografica qualcosa di assolutamente personale e soggetta a contraddizioni e problemi di tipo etico, risulta assai difficile elaborare un *iter* di lavoro che sia valido nel tempo e per tutti. Cambiano i tempi, cambiano le persone, cambiano le aspettative che si hanno del futuro. È necessario quindi interrogarsi continuamente su come e dove orientare lo sguardo, alternando costantemente l'osservazione all'auto-osservazione, assumendo un posizionamento problematico, nella consapevolezza di non poter condurre l'indagine in un regime di neutralità (PAVANELLO, 2010).

The ethnographic 'field', therefore, has always been as much characterized by absences as by presences and hence necessitated a variety of corresponding methods – interviews, archival documents, census data, artefacts, media materials and more – to explore processes not immediately or appropriately accessible through participant observation. (AMIT-TALAI, 2000:12)

Ripensare quotidianamente al ruolo assunto, mutarlo a seconda degli interlocutori e delle situazioni vissute, riposizionandosi senza sosta e provare a delimitare in maniera sempre più precisa i confini entro cui inquadrare la ricerca, sono la base del lavoro etnografico. Lontani dalla concezione positivista in cui il ricercatore è ridotto ad una sorta di dispositivo atto esclusivamente ad immagazzinare e produrre dati, oggi risulta estremamente chiaro il sistema dialogico in cui si costruisce il sapere etnografico, in cui il ruolo dell'informatore – o del gruppo sociale testimone (OLIVIER DE SARDAN, 2009) – risulta fondamentale, in quanto coautore di questo stesso sapere

²⁴ MALINOWSKI, B. (2016). *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando Editore.

²⁵ Per maggiori approfondimenti sul metodo etnografico e sulla postura assunta dagli studiosi durante le loro indagini si vedano: MALINOWSKI, B. (2011). *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri; BOURDIEU, P. (2003). *Per una teoria della pratica: con tre studi di etnologia cabila*, Milano, Cortina; GEERTZ, C. (1987), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino; GALLINI, C.; SATTA, G. (2007). (a cura di), *Incontri etnografici: processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Roma, Meltemi; CAPPELLETTO, F. (2009). A cura di, *Vivere l'etnografia*, Firenze, Seid editori; PAVANELLO, M. (2010). *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli.

²⁶ Cfr. TEDLOCK, B. (1991). «From participant observation to the observation of participation. The emergence of narrative ethnography», in *Journal of Anthropological Research*, No.47, pp. 69-95.

(CLEMENTE, 2007). Durante i colloqui sollecitati da parte del ricercatore, infatti, il soggetto interpellato oltre ad essere sottoposto ad uno sforzo costante volto alla creazione di un canale di comunicazione interculturale indispensabile, diventa di volta in volta ‘consulente’, ‘narratore’, ‘tramite’, ‘interprete’ e a volte tutte le cose contemporaneamente. Pieno di insidie e impasse da superare, il *fieldwork* prosegue seguendo un andamento altalenante, con continui cambiamenti strategici che provano a tenere sotto controllo i ‘fattori di disturbo’,²⁷ però altrettanto utili all’indagine.

Chi fa ricerca sul campo non può mai sperare di mantenere un buon ritmo di lavoro per molto tempo. Nel periodo che ho trascorso in Africa ho calcolato di aver passato forse l’un per cento del tempo a fare ciò che veramente ero andato a fare. Il resto del tempo, lo passai ad organizzare, ad ammalarmi, a socializzare, a fare preparativi, ad andare da un posto all’altro e soprattutto ad aspettare. Avevo sfidato le divinità locali con la mia urgenza indisciplinata di fare qualcosa. Presto sarei stato ridimensionato. (BARLEY, 2008:110)

Per quanto spaventi, incorrere in un qualsiasi tipo di problema, metodologico, etico, fisico o psicologico che sia, comporta la rottura dei pregiudizi relativi al proprio senso comune e induce il ricercatore a retroazioni che favoriscono nuove posture e nuovi interrogativi su questioni fino a quel momento trascurate. L’esercizio di osservazione in tali condizioni, potrebbe risultare forzato e condurre alla miopia. Il saper superare le tensioni e il riuscire a mantenere gli equilibri, non sono *skills* innate, ma si ottengono solo spendendo un tempo ragionevole sul terreno, vivendolo, anche se – bisogna ammetterlo – in un campo di ‘lunga durata’, nonostante ci si sforzi continuamente di mettersi al centro del gruppo sociale che si studia, si vive la maggior parte del tempo in solitudine, verbalizzando, concettualizzando e auto-valutando il proprio lavoro, supportati da pochi strumenti validi. Il diario di campo più di ogni altro.

1.2.1 Posizioni, orientamenti

La presente ricerca si è posta come obiettivo quello di rientrare nell’ambito degli studi antropologici sul patrimonio culturale, seguendo una prospettiva critico-partecipativa, ossia un approccio che permette allo studioso di allontanarsi dalla prospettiva organica che considera i beni patrimoniali come unico oggetto di analisi per una corretta preservazione del valore da essi posseduto e allo stesso tempo di non ridursi ad un prospettiva esclusivamente critica dei processi che producono le ‘cose patrimoniali’, come parte di una riflessione politico-antropologica. Un’etnografia critico-partecipativa,

²⁷ Cfr. OLIVIER DE SARDAN, J. P. (2009). «La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia», in *Vivere l’etnografia*, a cura di , F. Cappelletto, Firenze, SEID.

più che una specifica strategia conoscitiva sembra essere una postura intellettuale capace di muoversi tra abitudini 'organiche' e propensioni 'critiche'. Gli studiosi che assumono un'attitudine 'partecipativa' rispetto al campo del patrimonio (fatto di 'cose' culturali e di processi di 'cosificazione') sono di solito consapevoli (e dunque potenzialmente, anche se non necessariamente critici) del carattere 'politico' della propria partecipazione, cosa che un'attitudine incorporata e 'organica' ha difficoltà a riconoscere. La scelta partecipativa comporta quindi, da un lato, la necessità di operare con e attraverso le 'cose' del campo patrimoniale, dall'altro l'obbligo di oggettivare i processi di produzione/costruzione di tali 'beni', il proprio coinvolgimento in tali processi e, infine, i più ampi scenari all'interno dei quali operano la logica patrimoniale e i suoi attori. Diversamente da quanto avviene per gli approcci 'critici', nei quali la ricerca etnografica è un aspetto costitutivo della prospettiva, in questo caso l'etnografia agisce piuttosto come antidoto al rischio di essere più o meno consapevolmente trascinati verso il versante abitudinario e istituzionalmente 'organico' dell'azione patrimoniale. (PALUMBO, 2013:289)

La comprensione del problema scientifico posto come oggetto della presente ricerca, è stato per cui affrontato attraverso la combinazione di più prospettive, sia storiche che antropologiche, orientando lo studio di questi spazi, attraverso l'osservazione delle persone e delle istituzioni implicate nei processi analizzati, individuando le relazioni di potere che intercorrono tra gli attori (s)oggetti della ricerca e le influenze che a loro volta producono. Per quanto abbia tentato di delimitare il campo d'indagine allo studio dei processi di patrimonializzazione all'interno dei confini amministrativi delle due aree già citate, è necessario fare alcune precisazioni: la parola confine solitamente rimanda al significato attribuito dal diritto internazionale e dalla geografia politica, con cui si intende una linea che separa e mette in evidenza discontinuità tra aree e territori. In realtà è proprio su questa stessa linea divisoria che avviene il contatto tra ciò che spesso per natura non presenta intermittenze. In Mozambico, come in molti altri paesi africani che per lunghi anni furono soggetti ai domini occidentali, l'imposizione del tutto arbitraria e netta di divisioni, marcava lo scarto tra bianchi ed indigeni, secondo una visione binaria che costituisce la base del sistema coloniale (CABAÇO, 2009). L'antropologo che osserva la città prova ad individuare gli interstizi, si sofferma e ne ascolta le interpretazioni, indaga nell'immaginario collettivo, raccoglie le storie di chi vi transita e prova ad entrare nel mezzo delle fitte reti di comunicazione/azione, che collegano e strutturano il reticolato urbano. Quest'ultimo è da interpretare come un testo scritto da chi in quegli spazi ci vive, vi transita, incrocia altri cammini, altri corpi, disegna nuove traiettorie che modificano al contempo lo spazio stesso, magari inconsapevolmente ma di sicuro capaci di dare senso alla città (DE CERTAU, 2001). Sarebbe stato impensabile per cui, lavorare sul *bairro* di Mafalala senza prendere in considerazione le dinamiche che lo legano al resto della città, o al passato storico che l'ha prodotta, o nel caso dell'isola ragionare sulle dinamiche che regolano la città di *macuti*, senza tenere conto della città di *pedra e cal* e senza soffermarsi sulle enormi disparità di gestione e di organizzazione che hanno portato a definire delle zone come tradizionali o suburbane e altre come moderne o urbane.

Fondamentale la conoscenza dei fatti storici del periodo coloniale che continua ancora oggi a direzionare le relazioni sociali e l'uso della memoria storica, all'interno di comunità forse, solo immaginate. È necessario quindi considerare la società attraverso una prospettiva dinamista, che la consideri come un sistema approssimativo, continuamente soggetto a mutamenti e squilibri, determinati dalla libertà di azione di agenti interni ed esterni ad essa, la cui analisi non può tralasciare gli effetti di un passato storico capace di orientare la contemporaneità (BALANDIER, 1973).

I.2.2 Strumenti

Non avendo avuto nessuna altra esperienza *in loco* precedente a questa da cui poter attingere per la costruzione di una rete fiduciaria sul campo, ho provato a costruire strumenti di supporto validi per la sistematizzazione dei contatti ottenuti e dei dati prodotti, fino a sviluppare una precisa strategia d'indagine che mi ha accompagnato durante la ricerca. Sul filone degli studi urbani avviati con la scuola di Chicago e su quelli della scuola di Manchester poi, che negli anni '50 si sofferma sull'analisi di città africane, si è fatto uso dello strumento della *network analysis*, la quale, data la sua flessibilità interpretativa è apparsa la strategia più efficace per lo studio dello spazio come messa in scena di valori. L'individuo o l'ente considerato rilevante per la ricerca, non solo non risulta più legato a condotte e ruoli rigidamente assegnati, ma è considerato parte attiva di una rete che egli stesso costruisce e utilizza. In questo modo il soggetto diventa il nodo da cui partire per la ricostruzione del *network* che costituisce la struttura dell'intero sistema sociale e da lì si considerano tutti i possibili legami tra questo nodo e gli altri, che siano legami di parentela, di amicizia, di politica, di lavoro, ecc. ecc. In contesti simili, tale metodologia, permette di ripercorrere i nessi causali e di individuare i conflitti esistenti tra le parti in azione.²⁸ Privilegiare le forme o le persone, significa collocarsi in una posizione 'scomoda', al limite del confine che separa i processi di morfogenesi da quelli di morfostasi, nel limite che intercorre tra la produzione di nuove forme di socialità e il tentativo di preservazione di quelle antiche: la ricerca di *intermundia* e il tentativo di lettura dei meccanismi che li regolano è un processo difficile, per via di molteplici stratificazioni di senso che permeano i luoghi e di un'enorme varietà di fruizioni esperite. Poiché uno degli obiettivi è stato proprio quello di individuare i principali *stakeholder* presenti sul territorio,²⁹ legati e operanti nei

²⁸ Cfr. HANNERZ, U. (2001). *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, Il Mulino; *id.* (1996). *La complessità culturale. Studi sulla organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino. Per maggiori approfondimenti si rimanda alla vasta letteratura prodotta dalla Scuola di Chicago; sullo stesso tema, con una maggiore focalizzazione sullo sviluppo delle città africane, importanti gli studi della Scuola di Manchester.

²⁹ La formulazione della Teoria degli Stakeholder – *to hold a stake*, che significa 'portatore di interesse', venne elaborata la prima volta da E. Freeman, nel libro *Strategic Management: A Stakeholder Approach* (1984). Per lo studioso coloro che vengono considerati come *stakeholder* in senso stretto, sono tutti quegli individui o gruppi da cui l'organizzazione e l'implementazione di un progetto dipende per la sua sopravvivenza. In senso più ampio lo *stakeholder* è colui che può

processi di patrimonializzazione, ho provato a creare una mappa degli individui con cui venivo mano a mano in contatto. Seguendo approssimativamente le direttive della progettazione partecipativa GOPP,³⁰ ho costruito un facile sistema di valutazione degli individui secondo il grado di interesse e di influenza posseduto, in relazione al mio progetto. È stato utilissimo l'uso della matrice degli *stakeholder*, poiché permette di stilare una lista degli individui per ordine di rilevanza e quindi di acquisire un criterio secondo cui procedere nel contattare le persone da intervistare. La creazione della lista è un lavoro che si compone di due momenti: da una parte la compilazione di una tabella in cui vengono inseriti i dati identificativi dei vari attori individuati, una stima dei benefici/contributi attesi da un possibile incontro e i dati che mi ricordassero tramite chi o come. fossi riuscita a conoscere quel determinato individuo; dall'altra l'uso di un'altra matrice, detta di Rilevanza. Quest'ultima è costruita sulla base di due domande basilari quali: che grado di influenza ha il soggetto X sul Progetto? e ancora, qual è il grado di interesse che ha il soggetto X nei confronti del Progetto?. Le risposte possono variare tra 'elevato' o 'limitato' e intersecate nella matrice delineano la tipologia di attore con cui avere a che fare e di conseguenza ci si rende capaci di stilare una lista a priorità di coinvolgimento nel progetto.

		INFLUENZA	
		Limitato	Elevato
INTERESSE	Limitato	Stakeholder MARGINALI; Soggetti da <i>non coinvolgere</i>	Stakeholder UTILI; Soggetti che è <i>opportuno</i> coinvolgere
	Elevato	Stakeholder DEBOLI; Soggetti che è <i>doveroso</i> coinvolgere	Stakeholder ESSENZIALI; Soggetti che è <i>necessario</i> coinvolgere

Fig. I.2 – Matrice di Rilevanza

influenzare o essere influenzato dall'attività in termini di prodotti, politiche e processi lavorativi. Freeman riteneva quindi che gruppi d'interesse pubblico, movimenti di protesta, comunità locali, enti di governo, associazioni imprenditoriali, concorrenti, sindacati e stampa, sono tutti *stakeholder*.

³⁰ La progettazione GOPP, acronimo di *Goal Oriented Project Planning*, nasce negli anni Sessanta del Novecento all'incirca e riunisce differenti tecniche e strumenti elaborati per le attività di progettazione di enti ed agenzie dedite alla cooperazione e allo sviluppo; nel 1993 l'Unione Europea acquisisce ed inizia ad utilizzare questa metodologia adattandola alla gestione di progetti in svariati campi di applicazione, fino a diventare quella ufficiale. Considerando il ciclo di vita di un progetto segnato da quattro momenti principali quali, *identification, formulation, review e evaluation*, il GOPP organizza principalmente la fase di identificazione e funge da elemento facilitatore durante il processo di definizione di uno schema progettuale.

Come si osserva dalla matrice, è possibile individuare quattro tipologie di *stakeholder*, quali: ‘marginale’ riferito all’attore con grado di influenza e di interesse, basso; ‘utile’ riferito a colui che è opportuno coinvolgere, con grado di interesse basso ma con elevato tasso di influenza, quindi con forte capacità di intervento sulle decisioni (questi solitamente è rappresentante di un ente istituzionale); ‘debole’ riferito a chi ha un alto grado di interesse nei confronti del progetto ma non avendo un’elevata capacità di influenza, risulta scarso di mezzi utili ad esprimere con forza i suoi interessi (potrebbe coincidere con i beneficiari del progetto proposto); ‘essenziale’ ossia lo *stakeholder* che avendo alto interesse ed elevato grado di influenza risulta necessario coinvolgere, data la sua forte capacità di intervento sul processo di *decision making*. È chiaro che al tecnicismo metodologico ho dovuto alternare un’elevata dose di buon senso ed istinto, che non necessariamente mi ha condotto dalla parte giusta. Gli incontri inoltre hanno seguito diversi tipi di approccio e preparazione. Specialmente durante la prima fase, in cui avevo bisogno di un’immersione totale, ho seguito un approccio ‘esplorativo’ utile all’impregnazione.

Il ricercatore sul campo osserva e interagisce anche senza prestarvi troppa attenzione, senza avere l'impressione di lavorare [...]. Vivendo osserva, suo malgrado in un certo verso, e tali osservazioni vengono ‘registrate’ nel suo inconscio, il suo subconscio, la sua soggettività, il suo ‘io’, o quello che volete. [...]. Nonostante ciò giocano un ruolo, indiretto ma importante, in questa ‘familiarizzazione’ dell’antropologo con la cultura locale, nella capacità di decodificare, [...]. (OLIVIER DE SARDAN, 2009:34)

Con l’acquisizione di maggiore dimestichezza sul campo, con il territorio e con gli individui, dopo aver compreso i codici culturali secondo cui avrei dovuto gestire gli incontri, ho stilato un canovaccio di domande che fungesse da guida, così da permettermi di rimanere focalizzata sulla traccia da seguire, lasciando però allo stesso tempo ampio margine di libertà all’interlocutore.³¹

Non avendo avuto sempre l’opportunità di stabilire un appuntamento per un incontro, spesso mi sono fermata semplicemente ad osservare e conversare liberamente, in maniera informale, evitando l’uso di supporti di registrazione audio-visiva che avrebbero influenzato negativamente. Per questo la redazione, più o meno costante, delle note di campo, intese sia come supporto mnemonico che riflessivo-psicologico, sono da considerare come prima forma di sistematizzazione ed oggettivazione dei dati prodotti, fondamentale per il monitoraggio dell’andamento della ricerca. La metodologia utilizzata si è avvalsa non solo di strumenti di registrazione audio ma anche di una macchina fotografica utilizzata con lo scopo di aiutarmi a familiarizzare e a continuare l’osservazione anche fuori dal campo. Usare il mezzo fotografico è stato molte volte una sorta di mediatore che ha permesso l’avvio di una conversazione, favorendo il contatto, attraverso un sorriso, una stretta di mano, una pacca sulla spalla. A volte però la fotografia è stata anche una necessità, che mi ha reso

³¹ Per avere accesso alla struttura seguita durante le interviste semi-strutturate, si rimanda all’Appendice 1.

capace di esprimermi in un modo che non avrei fatto attraverso la scrittura del diario o durante la sistematizzazione dei dati. Dato che il momento di ricerca è stato incentrato sull'individuazione dei flussi di interpretazione emica che producono la località (APPADURAI, 1996), provando ad evidenziare i rapporti che la razionalità intrattiene con l'immaginario, le tracce visuali esplorate sono state molteplici e non sempre hanno accompagnato l'evoluzione del processo interpretativo: spesso scattavo senza vedere, per un bisogno puramente estetico o istintivo. Ho provato a seguire le pratiche auto-rappresentative locali e ad immortalare momenti di aggregazioni fortemente sentiti in tutta la comunità locale, di stabilire una legame visuale tra la *cidade de macuti* e il *bairro* di Mafalala, ma quello che più di tutto mi premeva era trasmettere la forza di comunità sempre considerate come subalterne, per via dello spazio cittadino in cui risiedono, corrispondente spesso ad un determinato *status* sociale.

1.2.3 Equilibri Dinamici

L'inserimento del *fieldworker* sul campo avviene attraverso un servizio di mediazione che spesso ricade su un singolo individuo, o su un gruppo corporato, individuato come *stakeholder* capace di muoversi sul campo, di fare delle riflessioni e di suggerire al ricercatore di incontrare persone utili per la ricerca. Avendo lavorato su due aree molto distanti tra loro, l'inserimento e l'impregnazione sono state due e hanno seguito tempi di familiarizzazione con il campo e con chi lo abita e modalità di individuazione degli *stakeholder* e di implementazione di strategie d'azione per la conquista della fiducia degli interlocutori, molto diverse tra loro. Alla luce della eccessiva scarsità di fonti scritte relative al quartiere di Mafalala e data la necessità di dovermi inserire oltre che nei contesti analizzati, anche in quelli intellettuali (che ovviamente sono quasi tutti concentrati nella capitale), ho deciso di trascorrere più tempo a Maputo, in quanto centro della vita intellettuale. Allo stesso tempo però ho provato ad effettuare una sorta di osservazione a lunga distanza dell'isola, ricercando nella capitale, o meglio a Mafalala, degli spunti riflessivi. Indubbiamente il primo impatto con il Mozambico è stato quello con la capitale e con il quartiere e questo ha fortemente influenzato le relazioni successive, quindi la scelta degli informatori e le modalità di rapportarmi a loro.

Su un vecchio quaderno di appunti di un corso seguito durante gli studi magistrali, segnai quello che dovrebbe essere l'*iter* da seguire sul campo il quale una volta centrato il *focus* della ricerca prende contatto con le istituzioni sul territorio ed effettua le cosiddette 'interviste formali'. L'utilizzo dei canali istituzionali funge da ariete da sfondamento sul territorio su cui si va ad indagare ed in questo caso si è dimostrata una assolutamente valida. Se mi fossi presentata sul campo come colei che voleva indagare sulla realtà locale, avrei fatto poca strada perché nessuno mi avrebbe aperto la

porta e fatto entrare parlandomi della sua vita o altro. La cosa che è risultata evidente sin da subito è quanto sia necessaria la formalità in Mozambico, almeno in un primo momento. Per questo prima di aggirare sul territorio liberamente, ho ricercato un ente che potesse garantire per me e redigere delle credenziali da presentare negli istituti dove ho condotto parte della ricerca, ad esempio biblioteche, enti di ricerca, ministeri o di presentare nel caso qualche membro delle forze dell'ordine mi chiedesse in qualità di cosa stessi registrando le conversazioni, previa richiesta all'intervistato o scattando delle foto. Il lavoro di ricerca sul campo ha avuto una durata totale di dodici mesi, diviso in tre missioni. La prima (settembre-dicembre 2016), si è realizzata grazie alla lettera di accoglienza da parte del Magnifico Rettore Lourenço de Rosário, della Universidade A Politécnica di Maputo e si è svolta esclusivamente nella città di Maputo, principalmente nel bairro di Mafalala. La seconda ha avuto luogo tra giugno e novembre 2017, grazie all'accordo con il Dipartimento di Arqueologia e Antropologia della Universidade Eduardo Mondlane di Maputo. Questa missione si è svolta in tre momenti, il primo a Maputo, il secondo ad Ilha de Moçambique ed il terzo nuovamente a Maputo. La terza ed ultima missione è avvenuta tra giugno e settembre 2018, sempre grazie al precedente accordo stipulato con la UEM e si è svolta nuovamente a Maputo. Ciò non sarebbe bastato, se non avessi lavorato in collaborazione con altri enti: addentrarsi nella vita di un quartiere sensibile come quello di Mafalala, considerato tra i più pericolosi della città, non poteva avvenire secondo un approccio esclusivamente esplorativo, avevo bisogno di una mediazione. L'associazione IVERCA può essere considerato l'iniziale *medium* interpretativo, posto tra me e Mafalala, poiché negli anni è stata capace di conquistare con il suo operato un posto di rilevanza tale da renderla la referenza più autorevole e influente del quartiere. L'esperienza di campo nella città di Maputo è venuta prima di quella a Ilha de Moçambique. Per quanto avessi ristretto il campo di osservazione ad un quartiere, era necessario comprendere le dinamiche di funzionamento dell'intera città e gli attori attivi sulla scena analizzata. Non sapendo a chi dovermi affidare ho pensato che lavorando con i più 'forti' mi avrebbe facilitato ma è ovvio che una tale scelta ha implicato delle ripercussioni, una su tutte quella di essere associata a quella *clique*. Sull'isola invece ho assunto un posizionamento differente. Data l'area molto più ristretta, pensavo che non fosse necessario fare riferimento ad un ente in particolare che potesse orientarmi sul campo ma di trarre le informazioni di volta in volta da ognuno e di avvalermi dell'aiuto di differenti informatori anziché uno. Questo mi ha aiutato a farmi conoscere da più persone in un tempo minore e di confrontarmi con tutti nel tentativo di districare l'enorme matassa di conflitti densi e intricati dell'isola, in cui le questioni di potere e quelle politiche, si intrecciano ai problemi di natura familiare o alle discordie provenienti dall'ambiente religioso. Sicuramente una tale metodologia è più indicata nei primi periodi, perché poi come naturale che sia, ci si fa un'opinione e si prova ad interagire maggiormente con chi si considera più affine alle proprie idee e a chi rispetta il lavoro che si sta conducendo. Il tornare sul campo a distanza di mesi serve

proprio a dare la prova a chi sta sul posto di poter contare sul ricercatore, in quanto avvertito come presente e preoccupato realmente ai problemi del territorio, conquistando così maggiore fiducia da parte della comunità. Ogni ritorno inoltre, è fatto con una maggiore consapevolezza e capacità di districarsi all'interno delle reti sociali, tale da affinare sempre più l'ascolto su interlocutori sempre più mirati.

[...] qualunque scelta di campo richiede sempre la necessità di spazi di decantazione e, se è possibile, di controlli a intervalli di tempo, con distanziamenti ciclici dai soggetti indagati, per verificarne dati e impressioni che troppo spesso nei periodi di etnografia intensiva sono condizionati dalla prossimità empatica ed emotiva con i protagonisti. (BALLACCHINO, op. cit. 2015:99)

In ogni *fieldwork* che conduco, provo sempre ad attivare delle 'catene di passaparola' tali da permettermi di ottenere contatti utili nuovi che mi aiutino a mantenere alto il margine di libertà d'azione: ritengo, in accordo con Olivier de Sardan (2009), che uno dei principali fattori di disturbo alla ricerca è il rischio all'incliccaggio e credo che l'unico modo per arginarlo sia ampliare sempre la propria rete sociale e avere più punti di riferimento e non uno solo che ci accompagni per tutto il periodo della ricerca. Con il termine incliccaggio si definisce lo stato del ricercatore quando rimane incagliato ad una particolare visione della realtà che corrisponde a quella dell'informatore o del gruppo a cui si fa riferimento, o addirittura quando si diventa portavoce o esponenti di spicco del gruppo stesso. Incorrere in tale errore significa perdere l'eventuale possibilità di poter interagire con le altre 'fazioni' presenti sul territorio, ugualmente importanti da sondare. Una volta scelto da che parte stare invece, si risulterà assoggettati alle modalità secondo cui la *clique* intrattiene le relazioni con le altre, siano essi di affinità o di ostilità.

Nel caso del lavoro svolto a Maputo, l'essere supportata dall'IVERCA, specialmente durante la prima fase è stata una condizione necessaria, non sufficiente però all'elaborazione di una riflessione critica e quanto più oggettiva possibile. Se fossi rimasta legata solo alla loro prospettiva per tutta la durata della ricerca, non avrei lasciato il giusto spazio alle altre interpretazioni date al territorio, né avrei individuato le diverse opinioni, tralasciando così aspetti di cui nemmeno avrei saputo l'esistenza. Per questo consapevole dell'eccessiva influenza che stava avendo su di me il loro orientamento ed essendo mai del tutto chiaro il mio posizionamento all'interno dell'*équipe*, durante la seconda spedizione ho preferito lavorare intessendo maggiori relazioni anche con altre entità. L'avere loro come ente di riferimento iniziale però mi ha permesso di bypassare numerose procedure formali e burocratiche che invece ho dovuto fare ad Ilha de Moçambique: se a Mafalala il legame con l'IVERCA e l'essere accompagnata agli incontri da un membro, mi ha fatto sentire libera di adoperare la macchina fotografica e il registratore senza incorrere in problemi di alcuna natura, sull'isola è stato necessario presentare il lavoro che avrei condotto ai membri del Municipio, nella

sede del Governo del Distretto di Ilha de Moçambique e all'interno del GACIM, mostrando le credenziali redatte dalla UEM. Perché una tale discrepanza? La risposta a questo quesito è probabilmente contenuta nelle modalità di distribuzione del potere amministrativo all'interno della città di Maputo, divisa in sette *Distritos* a loro volta suddivisi in 64 *Bairros*. In ogni *bairro* l'esercizio del potere è nelle mani di un *secretário* scelto dal governo, con la funzione di rappresentare il Sindaco in quell'area, aiutato a sua volta da rappresentanti di nuclei familiari più piccoli all'interno dello stesso quartiere. Il compito dell'organo municipale è di regolarizzare la vita cittadina e facilitare la creazione di programmi e infrastrutture per i *bairros* ma spesso in questa intricata ragnatela fatta di poteri delegati, è facile scoprire delle faglie. All'assenza di una particolare attenzione a problematiche di un territorio, spesso nascono associazioni comunitarie che provano ad impegnarsi per risolvere le problematiche e creare programmi ed iniziative a favore della popolazione, migliorandone le condizioni, magari supportate da internazionali di cooperazione e sviluppo. Questo è quello che è successo nel *bairro* della Mafalala, dove l'IVERCA si è implementata con l'intento di promuovere un territorio fortemente lasciato a sé dalle istituzioni, fino a diventare nei fatti, l'entità di riferimento che mi avrebbe permesso di lavorare anche senza una presentazione ufficiale nella sede della *Secretária do bairro* (che comunque è avvenuta ma in modo meno precipitoso e formale). Voglio a questo proposito aggiungere, per permettere al lettore di comprendere la forza che esercita l'IVERCA sul quartiere, che quando mi recai nella sede della *Secretária*, lo stesso segretario Gabriel Jorge Sitei, mi indicò l'associazione come la più indicata a fornire informazioni riguardanti cultura e patrimonio.

La postura intellettuale assunta mi ha permesso di sondare l'organicità dei dati disponibili sul territorio con una propensione critica, attraverso la partecipazione. Fissati i due fuochi di osservazione, ho provato a saggiare anche gli aspetti compresi all'interno di quella che immagino come un'ellisse costruita sul luogo dei punti individuati dalla direttrice che li unisce, ossia tutti gli aspetti di contorno, politici, sociali, migratori, religiosi e quant'altro che forniscono informazioni tali da permettere una più semplice decostruzione e comprensione degli aspetti sociali e culturali sia di Mafalala che di Ilha de Moçambique. Scegliere di abitare nel quartiere della Mafalala o nella città di *macuti* a Ilha, forse sarebbe stata una decisione più giusta a livello metodologico ma per differenti ragioni che proverò di seguito ad esplicitare, definirei la mia presenza sul campo come 'circolare', più che 'al centro'. Per quanto riguarda il periodo di ricerca a Maputo, ci sono stati dei momenti in cui avrei sicuramente preferito vivere nel quartiere, al centro delle dinamiche quotidiane, senza rischiare di perdere nessuna possibile occasione e per questo specialmente durante la prima fase ho provato ad essere lì tutti i giorni anche senza un programma di lavoro già strutturato, semplicemente per 'farmi vedere', ritornando solo al calare del sole, se non proprio in serata. Ogni volta che mi avviavo verso casa avevo sempre la sensazione di aver aggiunto un qualcosa alla mia conoscenza e

comprendevo quanto fosse necessario quel confronto/scontro che percepivo sulla pelle, ossia il vivere contemporaneamente tra il mondo suburbano e quello urbano, dove avevo casa. Il tardo pomeriggio o la sera, in cui teoricamente provavo a ritagliarmi dei momenti di vita privata, fatta di amicizie fuori terreno, di lunghi momenti riflessivi, ricercati in spazi tranquilli dove annotare, leggere e studiare ma anche di numerose uscite serali e partecipazioni a svariati eventi musicali, principalmente aventi luogo alla *Associação dos Músicos Moçambicanos*, al *Centro Cultural Franco-Moçambicano* o al *Núcleo de Arte*, nominando i tre più attivi (a mio avviso), in realtà continuavo la ricerca di campo. Una volta qualcuno mi disse: «Maputo è uma caixa de fosforo»,³² nel senso che tutti conoscono tutti ed è assolutamente vero, per questo anche quando partecipavo ad eventi della *cidade de cimento*, oltre ad affinare i codici locali di interazione, imparavo a decostruire ciò che avevo visto al mattino nel *suburbio*. Se durante il primo viaggio la scelta di vivere nella zona urbana è stata una scelta non del tutto voluta, durante il secondo invece è stata ricercata, per permettermi da un lato di continuare ad ampliare lo sguardo sull'intera città e dall'altro di provare a mantenere una distanza critica dal *bairro*, smorzando l'identificazione empatica che ormai avevo stabilito con quel luogo. Sull'isola invece desideravo ardentemente poter girovagare nei quartieri, ma il doversi confrontare quotidianamente con la condizione di alterità che mi si attribuiva, in quanto bianca, non mi ha permesso di agire come avevo pianificato prima di arrivare lì. Una discriminante questa, che nonostante avessi già vissuto a Mafalala e in altre aree visitate del Mozambico, sull'isola l'ho avvertita in maniera decisamente più forte. La prima parola che ho imparato sia in *changana* che in *emakhuwa*, sono state rispettivamente *mulungo* e *mucunha*, che significano 'straniero', espressioni che si usano principalmente per indicare i bianchi e termini con cui venivo additata almeno una volta al giorno. L'essere straniero in generale ha pesato molto sull'attività di ricerca, poiché ero obbligata ad applicare delle accortezze che ovviamente gli studiosi locali non hanno, liberi di prendere molto più liberamente delle scelte, anche banali, senza incorrere in alcun tipo di problematica; a questo poi si sono sommate le questioni di genere che hanno costituito un'ulteriore grave limitazione al lavoro. Non ricordo esattamente quando ma ad un certo punto del lavoro mi è stato attribuito un nomignolo simpatico usato in maniera scherzosa che però mi ha fatto capire che in qualche modo ce l'avevo fatta ad essere una figura riconoscibile nel quartiere diventando *a mulungo da Mafalala*, legittimando la mia presenza lì. Le dinamiche che invece si instaurano tra stranieri (non per forza europei) e isolani sono molto complesse: l'enorme presenza di turisti, porta a percepire la presenza di un bianco necessariamente legato al turismo e al tempo libero. È molto forte l'idea che il turista abbia denaro sufficiente da donare loro ed è molto difficile spiegare loro le ragioni del perché non si faccia. È stato interessante sentire le raccomandazioni di altri mozambicani prima di arrivare sull'isola o di isolani stessi che mi avvertivano sulla propensione degli *Ilhéus* ad aver sempre un affare

³² Trad. mia : «Maputo è come una scatola di fiammiferi»

da concludere e quasi nulla è fatto per nulla. Dicerie che mi sembrano realmente interessanti se si pensa al ruolo dell'isola per lungo tempo e che magari hanno a che vedere proprio con questo. Dicerie non del tutto infondate, se ripenso alla mia esperienza. In questo clima, in cui era impossibile mascherare il mio essere straniera, raggiungere un determinato livello 'intimo' di relazione con la comunità ha significato un enorme impiego di energie e l'assoluta necessità di fidarmi di qualche persona che potesse sostenermi e supportarmi durante la ricerca. Anche qui quindi sono stata scambiata per turista, giornalista, fotografa, cooperante ecc. ecc. ma a seguito della partecipazione a numerosi eventi a carattere politico, tra cui ad esempio il *Workshop sobre Processos de Planeamento e Gestão de Sítios do Património Mundial* organizzato dall'UNESCO, tra il 4 e il 6 Settembre 2017, in cui erano stati invitati a partecipare i principali membri legati alle 'questioni patrimoniali', per poter effettuare la revisione e la stesura del Piano di Gestione e Conservazione di Ilha de Moçambique (2018-2022), oppure la collaborazione voluta dal Sindaco con il gruppo organizzativo del Municipio, per la festività organizzata in onore dei 199 anni dell'isola, hanno fatto probabilmente cambiare la percezione che la popolazione aveva di me, ma conquistando piano piano, ogni giorno una maggiore approssimazione ad un mondo che inizialmente mi sembrava totalmente inaccessibile.

Ho sempre provato a diminuire l'enorme divergenza esistente tra la realtà di essere una ricercatrice-persona e l'illusione di vedere in me una straniera-salvatrice, uno *status* che ha inficiato su quel grado di invisibilità che invece avrei voluto raggiungere. Un ricercatore straniero in Mozambico, è associato quasi sempre alla possibilità di ricevere nuovi fondi o in generale aiuti di tipo economico, per questo è di vitale importanza spiegare bene quali sono i propri obiettivi, i mezzi e le strategie adottate, per non creare in nessuno aspettative impossibili da soddisfare. Riporto di seguito la narrazione di due episodi tra i tanti, appuntati tra le note di campo, che lascia intendere come il lasciarsi trasportare dagli avvenimenti e seguire chi mi era parso potesse aiutarmi, non sempre ha dato i risultati sperati.

Ieri avevo preso appuntamento con un'impiegata della *Secretária do Bairro* alle otto del mattino, per potermi presentare agli anziani del quartiere che si sarebbero dovuti riunire, per ricevere informazioni sulle nuove direttive per quanto riguarda gli aiuti economici per cittadini anziani. [...] Ho provato ad interagire con loro facendo domande semplici e di carattere generale e tra tutte mi ha colpito Elisa una donna di 90 anni, molto aperta e volenterosa di collaborare e 'farmi capire'. Mi invita subito a casa sua, per mostrarmi come vive e spinta dalla voglia di sapere di più la seguo. [...] Mi mostra tutto, le varie stanze, i progetti di ampliamento e poi mi fa entrare in quella che sarebbe dovuto essere la cucina ma che in realtà è un magazzino strapieno di vestiti sparsi qua e là e armadi pieni di oggetti. Mi dice che lei vende quelle cose e mi invita ad entrare. Avvertivo una sensazione di occlusione e non avevo alcuna voglia di entrare in quella stanza piccolissima ma non volevo offendere la gentilezza di quella donna. In realtà voleva solo farmi vedere cosa ci fosse nell'armadio e se volevo comprare qualcosa ma sono rimasta bloccata per cinque minuti tra il muro e l'anta dell'armadio mentre continuava a propinarmi cianfrusaglie che non volevo vedere assolutamente, con un evidente attacco di claustrofobia. Probabilmente si aspettava comprassi qualcosa perché dopo il mio rifiuto, Elisa non era più disposta a chiacchierare

come prima e ovviamente l'intervista che è seguita si è svolta in un clima di imbarazzo (da parte mia) e di riluttanza (da parte sua). Ho preferito chiudere e andarmene. Mi sentivo frustrata dall'aver anteposto i miei obiettivi alle necessità di una persona che aveva bisogno di monete e cibo, non di domande sul come si vive a Mafalala. (22 Ottobre 2016, Mafalala)

Oggi ho incontrato di nuovo N., una persona che mi hanno indicato in molti e che non posso non prendere in considerazione per il mio lavoro. Continuo però a non comprendere il suo atteggiamento, e il modo in cui interpreta la mia figura. A volte sembra propenso ad aiutarmi, altre meno. Continua a ribadire che debba pagare almeno 500mtc se voglio 'chiacchierare' con qualche anziano che lui può indicarmi, ma è chiaro che se dovessi pagare una tale cifra ad una persona che orientativamente ne guadagna 3000-4000 al mese, mi sembra eccessivo. Questo non andrebbe a sporcare la naturalità dell'intervista? È ovvio che non voglia sfruttare nessuno per i miei fini, ma non accetto che debba essere considerata una fonte inesauribile di denaro solo perché ho la pelle bianca. (31 Agosto 2017, Ilha de Moçambique)

Ad ogni modo ad Ilha come a Mafalala, un nuovo bianco è inizialmente interpretato come un turista, infatti erano molti che credevano lo fossi, magari un po' più curiosa ed invadente degli altri, per via delle continue domande che facevo. Per altri ero una giornalista che probabilmente avrebbe fatto un'inchiesta; per altri ancora una fotografa, anche se ho provato a limitare l'uso della macchina fotografica, per il gran senso di disagio che mi provocava puntare l'obiettivo su sconosciuti, nonostante chiedessi (quasi) sempre il permesso. Come dicevo poc'anzi, per quanto l'affiancamento di membri dell'IVERCA debba considerarsi fondamentale al mio orientamento e alla mia capacità di stare sul campo, questa frequentazione ha portato molti ad associarmi a questa tanto che gli stessi membri spesso mi hanno presentato come parte dell'*equipe*. Ricordo un episodio in particolare, quando il Ministro del Turismo, con altri due membri del ministero vennero a fare il *Mafalala Walking Tour* e passando per il centro mi trovarono lì, in una pausa tra un'intervista ed un'altra in cui avevo deciso di recarmi alla sede per scambiare due chiacchiere e consumare un pasto. Venni immediatamente presentata come ricercatrice che collaborava con l'Associazione ma dopo pochi giorni non fui invitata alla riunione fatta per l'organizzazione del 'X Mafalala Festival', in quanto non ritenuta membro della stessa. Per questo e per altri episodi, alle volte ho pensato che il mio ruolo e i miei obiettivi di ricerca non fossero totalmente chiari: le mie intenzioni non erano quelle di raccogliere materiale per scrivere la storia del quartiere o ricercare necessariamente una coerenza nei fatti storici che mi venivano raccontati. A me interessava invece comprendere le percezioni del passato, le dimenticanze, i personaggi assenti, individuare i conflitti e capire come e chi dirigesse il processo di creazione di 'etnicità ricostruite' e 'tradizioni inventate', dovuto all'incremento del turismo.³³ Questo significava osservare l'operato della stessa associazione e riuscire a dare il mio contributo se possibile e quando richiesto ma osservare allo stesso modo i rapporti con gli altri enti e provare ad entrare in contatto con questi allo stesso modo.

³³ Cfr. SIMONICCA, A. (2013). *Antropologia del turismo, strategie di ricerca e contesti etnografici*, Roma, Carocci Editore.

L'etnografo del patrimonio richiama il ruolo di curatore nel rendere dinamico l'oggetto museo e le cose esposte (e non solo nei musei, ovviamente); nel saper rendere visibili le manipolazioni che stanno alla base dei processi di costruzione e invenzione del patrimonio stesso: ciò contribuisce ad arricchire i suoi fruitori dei molteplici punti di vista e delle prospettive che esso incorpora (il suo processo) facilitando l'esperienza di relazione dialogica attraverso il patrimonio. (BONETTI, SIMONICCA, 2016:31)

Il conoscere le altre associazioni, il riuscire ad entrare anche da sola nelle case, ad essere addirittura invitata a pranzo durante una festa importante come l'Eid-Mubarak sono stati tutti tasselli che mi hanno dato modo di avere dinanzi un'immagine sempre più nitida. Confrontarmi con l'ARPAC, ente di ricerca che ha lavorato ad Ilha de Moçambique e che dal 2016 conduce una ricerca nel quartiere della Mafalala con l'obiettivo di produrre il catalogo di cui nel paragrafo I.1 facevo cenno, è stato un momento che definirei quasi epifanico della ricerca. Il confronto con colleghi locali mi ha fornito il giusto supporto psicologico tale da comprendere quali strumenti avevo già tra le mani e come utilizzarli. Inoltre grazie al loro apporto ho avuto accesso ad altri contatti che fino a quel momento non avevo ancora preso in considerazione e che sono risultati fondamentali. Ad Ilha de Moçambique invece, il discorso è stato ben diverso e la durata del campo minore, convinta che avendo avuto a disposizione una letteratura più corposa ed essendomi informata maggiormente a Maputo, avrei raggiunto molto più facilmente gli obiettivi. Il *focus* che ho sempre tenuto a mente per tutto il periodo di residenza a Ilha è stato quello di dirigere lo sguardo sulla *cidade de macuti*, quindi sulla popolazione che ci vive, per estrapolare dalle conversazioni che avrei provato ad instaurare quale fosse la percezione del patrimonio e del vivere in luogo importante a livello internazionale. L'accesso ai *bairros* è stato veramente arduo. Non c'è stato un giorno in cui, nonostante provassi costantemente a girovagare tra i quartieri, mi sia sentita a mio agio o parte della comunità. Conquistare la fiducia anche solo di una persona sul territorio che potesse farmi da informatore, per quanto si mostrassero tutti molto aperti e cordiali, non è stato molto semplice. Immagino che questo sia dovuto anche all'enorme quantità di ricercatori che si alternano di mese in mese o addirittura si accavallano, tutti alla ricerca di qualcosa di nuovo. Pochi tornano, pochi restituiscono, ancor meno cambiano le cose dopo una ricerca, nonostante i buoni propositi. Per questo ho scelto di affidarmi di volta in volta a chi credevo potesse aiutarmi a capire, parlando e spiegando cosa facessi e provando a macinare qualche centimetro di distanza che separava me da quel mondo che tutti chiamano 'tradizionale'.

Tendere al centro quindi, più che stare al centro.

Un altro aspetto è assolutamente necessario tener conto nell'analisi delle strategie adottate sul campo durante l'etnografia, è quello di genere. Rileggendo il diario di campo a distanza di tempo, sono rimasta veramente sconcertata dalla enorme quantità di note prese sul campo, in cui esprimevo una

condizione di disagio in quanto donna e quindi pianificavo nuovi modi per evitare di trovarmi nuovamente in situazioni simili. Non si tratta semplicemente di qualcuno che vede aggirare un'europea sola per le strade di un *bairro* e le fischia dietro o le urla qualcosa di incomprensibile. A quello ci si abitua e si impara a gestire la situazione, camminando magari a passo spedito e sviluppando la capacità di avere sempre tutti i sensi in allerta. Quello su cui vorrei soffermarmi e mi piacerebbe far riflettere, è la grande disparità che ho notato lavorando e confrontandomi con altri ricercatori e altre ricercatrici che hanno avuto esperienze in Mozambico, tra l'essere donna e condurre un'etnografia e l'essere uomo e condurre un'etnografia.

La questione di genere è molto forte in questo paese e ne sento la pressione molto più di quando ero in Brasile. (dal diario di campo, 10.10.2016)

Qui è tutto molto più complicato, devo dare fiducia a molti e cercare di essere carina anche quando non voglio ma allo stesso tempo rimanere vigile ed evitare le situazioni sgradevoli. Il grande blocco che mi sta condizionando su ogni cosa è dovuto ad un malessere scatenato dalla continua sensazione di essere o considerata una banconota o una papabile donna da sposare. (dal diario di campo, 24.10.2016)

Nonostante sia stata costantemente vigile, specialmente sul campo, credo che le cause che determinano un fattore di alto rischio nell'incorrere in situazioni di pericolo, in cui ci si sente totalmente vulnerabili siano da ricercare proprio nella postura assunta sul campo. Mi spiego. Quando si conduce un'indagine con un metodo etnografico, si ricerca il contatto costante con le persone e per tutta la durata della ricerca, il campo diventa il proprio spazio di relazione con gli altri, in cui il limite tra il lavoro e la vita privata è quasi inesistente. Si è costantemente alla ricerca di una pista interessante, fiutata in chissà quale bar, emersa da una conversazione captata magari anche male, poiché probabilmente la lingua parlata non è la nostra madrelingua. Per questo ci imbattiamo in nuove persone, nuove conversazioni, sempre predisposti all'ascolto anche quando magari non ne possiamo più o avevamo appena deciso di prenderci una pausa e invece proprio in quel momento arriva nel bar dove ci si è fermati un attimo a prendere qualcosa da bere, quel tizio che non riusciamo mai a beccare e che in molti ci hanno indicato come 'colui che sa tutto!'. L'apertura verso l'altro è tale da permetterci di fare in pochissimo tempo, esperienze molto forti emozionalmente parlando, magari difficili da gestire. A volte però proprio questa apertura, questa curiosità, ci porta a rimanere in un bar a chiacchierare ore ed ore con uno sconosciuto sulla sua vita, ad interessarsi a numerosi aspetti che non riguardano propriamente il *focus* della ricerca che si sta conducendo e spesso alla fine dell'incontro ci si scambiano contatti e si chiede di potersi incontrare ancora una volta, per chiarire alcuni aspetti che sono rimasti oscuri. Queste modalità a volte vengono travisate dato che esiste un limite estremamente sottile tra il ricercatore che proverà a riusare tutto ciò che ci si dice per il suo lavoro e l'amico che vuole sapere tutto di te. È sempre difficile far capire ciò, lo è

probabilmente un po' di più quando si è donne e si deve far fronte a richieste quotidiane che di professionale hanno ben poco.

Giovedì pomeriggio ho incontrato Ellen un'etnomusicologa statunitense che ha deciso di sviluppare il suo progetto di ricerca di dottorato in Mozambico. Lavorare sulla danza Tufo nella provincia di Nampula. È stato molto interessante conoscerla e scambiare opinioni, informazioni ed idee e devo dire che mi ha fatto bene ascoltarla, perché ha vissuto le mie stesse difficoltà forse anche in maniera più grave. E. mi raccontava che inizialmente stava lavorando su nuovi stili musicali mozambicani e avrebbe voluto lavorare a Maputo, con i musicisti locali il 99% uomini. Dopo un anno di ricerca ha dovuto addirittura cambiare il tema e l'area di studio poiché oltre a non riuscire ad ottenere le informazioni di cui aveva bisogno, si sentiva completamente vulnerabile e non riusciva più a sostenere la situazione. La parte più interessante è arrivata quando mi ha raccontato che durante la sua seconda missione tornata con il compagno anch'egli musicista e che questi in solo mese passato a Maputo, fosse riuscito nella totale informalità degli incontri e tranquillità delle 'chiacchiere fra uomini' ad ottenere una quantità enorme di informazioni. A quanto pare le interviste condotte da E. erano proficue fino ad un certo punto, dopodiché si tornava ai soliti eccessi di confidenza. (dal diario di campo, 04.07.2017)

Non è di certo questo il luogo per approfondire questo aspetto della ricerca, ma ritengo sia importante farne almeno un accenno, poiché questa è una reale problematica che sul campo, volendo fare un resoconto delle missioni, penso sia stata una delle cause che maggiormente hanno orientato le mie scelte, la mia postura con gli altri, il modo di vestirmi, le parole da usare, un limite di vicinanza dei corpi da tenere sempre a mente. Detto ciò non nascondo che in certe situazioni l'essere donna e l'essere una donna europea mi abbia assolutamente facilitato la vita e data la possibilità di accedere ad eventi e situazioni a cui altrimenti non avrei potuto assistere. La relazione di fiducia e il forte legame che sono riuscita ad instaurare con alcune donne ha tanto a che vedere con l'essere donna in sé, sul dimostrare loro che avevo esigenze e problemi uguali ai loro e puntare a dividerli, cercando magari quella complicità che tra di noi si genera dinanzi a difficoltà che tra di noi generano empatia. Entrare nelle comunità ha avuto a che vedere con tutta me, in quanto ricercatrice, in quanto donna, in quanto persona. Ho utilizzato le mie capacità di tessere legami nonostante le difficoltà linguistiche e di utilizzare piccole accortezze quotidiane utili a far capire le mie reali intenzioni di comprendere le dinamiche della comunità: ho spesso indossato le stoffe tradizionali durante le giornate di lavoro, utilizzato dei vocaboli in lingua *machangana* o in *emakhuwa* a seconda di chi mi trovavo dinanzi per salutare, ho partecipato quando me ne hanno dato la possibilità a rituali di iniziazione femminili, a momenti di festa e ad altri meno piacevoli. Credo che l'uso del corpo come mezzo di trasmissione di messaggi non verbali per la creazione di legami indissolubili sia fondamentale: la condivisione e la partecipazione ad un momento di danza ad esempio, credo sia stata una delle cose che mi ha permesso di instaurare dei legami immediati e molto più forti di quelli generati sulla base di incontri formali. Ci sono state delle esperienze in cui non potevo rifiutarmi di partecipare e dovevo dimostrare di saper ballare e di saperlo fare bene se volevo realmente essere accettata da quella comunità. Tutte queste piccole esperienze corporali,

sommate ad una presenza continuativa, sono state fondamentali. Non mi sono mai privata di dare una pacca su una spalla o un abbraccio a chi raccontandomi della sua vita si emozionasse, o di scappare da una situazione sgradevole in cui mi ritrovavo. Ho provato a condividere sempre, anche i miei disagi e di spiegarli, ma soprattutto di interpretare dentro di me quel modo di stare al mondo, fino a sentirlo mio, incorporarlo, al punto da rischiare la perdita di me stessa e a volte di non volerlo più sentire addosso.

CAPITOLO II

I PARADIGMI TEORICI DI RIFERIMENTO

Heritage is a social construction where boundaries are unstable and blurred. (BENHAMOU, 2003:255)

Identificare i processi che spingono una determinata comunità, o un singolo individuo, a scegliere e rendere tra tanti, un bene come ‘patrimoniale’, significa indagare anche sulle relazioni esistenti tra questo stesso bene, la memoria storica e l’identità che esso evoca e in cui una comunità si rispecchia. Ma non solo. Fare ricerca sui processi di patrimonializzazione, significa anche ragionare sulle gerarchie sociali esistenti laddove è incardinata la comunità patrimoniale a cui si sta facendo riferimento e soprattutto studiare le politiche della memoria e della gestione del patrimonio da parte di enti istituzionali nazionali e/o sovranazionali.³⁴ A volte l’oggettivazione culturale impone e livella le rappresentazioni culturali che una società attua, escludendo con forza altre altrettanto possibili, mentre quando si osservano le pratiche auto-rappresentative locali, queste appaiono spesso lontane da meccanismi politicamente orientati che tendono ad esaltare una memoria ‘eroica’ propria di discorsi di appartenenza nazionale. Quando i processi di patrimonializzazione avvengono per via partecipativa, questi invece nascono in essi un grande potenziale, determinante per la ‘irruzione delle masse nella storia’. La scoperta dell’essere possessori di beni produttori di valori culturali importanti per un’intera società, beni possibili di tutela e valorizzazione, rende chiunque lo possieda, detentore del privilegio di appartenenza ad un gruppo. Questo trasforma un soggetto assente da qualunque tipo di narrazione storica, in un soggetto politico capace di irrompere e di imporsi. Memoria, patrimonio e politica sono legate e attraversate trasversalmente dal potere, il quale innesca dinamiche conflittuali inevitabili.

In questo capitolo l’obiettivo è quello di creare una cornice teorica in grado di sostenere la struttura della ricerca che prova a spiegare attraverso l’osservazione del caso mozambicano, come i

³⁴Si riporta un passo esplicativo contenuto in CLEMENTE P. (2010). «Negoziazione la diversità. La vita quotidiana come patrimonio culturale» in *Città e mercati*, a cura di, L. Fornari Schianci, Parma, Soprintendenza per i beni storici, artistici e etnoantropologici di Parma e Piacenza, p.20, in cui si legge: «Nell’antropologia degli ultimi decenni sono venute crescendo tre tendenze che tornano utili per orientarsi oggi, di fronte a nuovi temi di ricerca e di riflessione che avvengono nella sfera detta del ‘patrimonio’. Una è quella di orientare lo sguardo verso ‘noi stessi’ e quindi verso la vita quotidiana contemporanea, criticando un concetto di ‘cultura’ [...]. Si è cercato di decostruire il concetto di cultura, di mostrarne il dinamismo, e anche per questo ancorarlo alla mutevolezza e alle stabilità della via ordinaria. [...] Questa tendenza degli studi si definisce in un rapporto di confronto-collisione con l’altra tendenza a riconoscere processi di ‘patrimonializzazione’ che - suscitati spesso dalle organizzazioni sovranazionali come l’UNESCO, usando un lessico antropologico - vengono visti come esercizio di potere classificatorio e gestionale sulla sfera della vita pubblica e della società civile (come se lo Stato volesse controllare la vita quotidiana definendone le coordinate come patrimonio), ma anche come nuove forme di dialogo internazionale tra culture. Una tendenza ulteriore è quella di mettere in risalto gli ‘attori sociali’ e la loro ‘agency’ e studiare le forme di ‘negoziato’ delle culture locali, delle identità, delle pratiche vitali proprie della società civile.»

processi di ‘oggettivazione culturale’,³⁵ non siano mai ‘naturali’ ma sempre culturalmente e politicamente direzionati.³⁶ Quando si parla di patrimonio generalmente si fa riferimento ad concetto di trasmissione di beni provenienti dal passato alle generazioni future ma all’interno delle società globalizzate e capitaliste come quelle in cui viviamo, questo concetto assume dei connotati che lo legano più alla versione economica, che tende ad una massimizzazione dell’utile e ad un aumento dei benefici ottenuti dalla fruizione di prodotti e servizi e di conseguenza che al comparto culturale. È necessario quindi fare le opportune precisazioni che permettono al lettore di comprendere le ulteriori configurazioni che assume il patrimonio e la tipologia di valori prodotti dai beni che lo compongono.

Dato che l’antropologia del patrimonio culturale subisce l’influenza dei *memory studies* e dell’antropologia critica, confinante con gli studi post-coloniali neo-marxisti, per questo progetto si è dovuto annoverare, innanzitutto, l’evoluzione del paradigma interpretativo relativo alle modalità del ‘fare memoria’ e poi considerare «l’azione strutturante delle grandi forze economico-politiche» (DEI, 2012:102) all’interno dei processi di patrimonializzazione, per riuscire a calare nella riflessione il caso mozambicano e le sue politiche culturali post-indipendenza.

Il nostro compito è studiare come le comunità e gli attori sociali vivono le pratiche, negoziano le rappresentazioni, e quindi quanto un gruppo sociale sente una pratica come propria, come ‘bene’, la stabilizza o la cambia. Non ci è dato affermare granché senza lo studio diretto del territorio e senza l’analisi concreta delle dinamiche culturali. (CLEMENTE, 2010:20)

³⁵ Per ‘oggettivazione culturale’, l’antropologo siciliano Berardino Palumbo in *L’UNESCO e il campanile*, intende: «[...] la produzione, attraverso specifiche politiche della cultura, di ‘oggetti patrimoniali’ a loro volta immaginati come sostanziali, naturalizzati e destoricizzati, ma anche idealizzati e modellati come emblemi-icone di una storia nazionale [...]» (2003:37).

³⁶ La discussione antropologica italiana sul patrimonio culturale è abbastanza recente e si è alimentata grazie ad una serie di discussioni che direzionano le riflessioni proprio intorno alle logiche dell’oggettivazione culturale e della patrimonializzazione. Il testo di PALUMBO, B. (2003). *L’UNESCO e il campanile. Antropologia, storia e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, viene identificato come lavoro pionieristico del settore poiché per la prima volta si provano a inquadrare e definire i confini di una riflessione critica sul patrimonio culturale. Il testo apre il cammino per i successivi lavori che oggi sono parte di una branca degli studi antropologici dai confini ben delimitati. Pietro Clemente, nel tentativo di fare un bilancio a posteriori scrive: «Tutta la nuova normativa internazionale di indirizzo degli Stati membri, sia dell’UNESCO che del Consiglio d’Europa, ha avuto effetti importanti nel cercare di ‘snidare’ l’antropologia da una pratica di pura denuncia analitica (spesso quasi deduttiva, che è come dire anti-antropologica) dei processi, per entrare nel merito delle attività delle comunità contemporanee che cercano di inserirsi nella scena del patrimonio riconosciuto.» (2016:251). Per approfondimenti sui temi del patrimonio culturale, nella vasta letteratura italiana, si segnala il volume monografico della rivista *Antropologia*, pubblicato nel 2006 e curato da I. Maffi, intitolato proprio «Il patrimonio culturale», che si presenta come una raccolta di saggi. Il testo in questione rappresenta un importante avanzamento per gli studi e il lettore è stimolato, attraverso le esperienze di ricerca degli autori che hanno collaborato, a riflettere sulle varie connotazioni che assume il patrimonio non solo in Italia ma anche in paesi fuori dal contesto europeo. Nel testo BRAVO, G. L.; TUCCI, R. (2006). *I beni culturali demoetnoantropologici*, Roma, Carocci, invece, all’analisi sull’oggettivazione culturale e sulla scelta dei beni materiali culturali, venne correlato un inquadramento disciplinare sulle modalità di catalogazione e creazione di inventari di beni demoetnoantropologici. Successivamente la produzione di testi e tesi di diversi livelli accademici è stata notevole. A fare il punto della situazione il recente volume BONETTI, R.; SIMONICCA, A. (2016). (a cura di), *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, Roma, CISU.

II.1 STRUTTURA STRUTTURATA E STRUTTURANTE

I processi di patrimonializzazione, presenti in quasi tutte le società, consistono nello scegliere quali siano gli elementi che meglio sintetizzano le peculiarità e gli orientamenti culturali in cui una comunità si riconosce e ritiene di conseguenza importanti da valorizzare e tutelare. La costruzione dell'immagine identitaria di una comunità conduce all'individuazione di 'cose culturali' (PALUMBO, 2003), che includono oggetti, pratiche e luoghi. Interpretate come dispositivi di potere, queste 'cose' vengono utilizzate anche da parte dei governi in quanto «incarnazione materiale della storia e dell'identità del gruppo che in esso si riconosce» (MAFFI, 2006:9). Il cammino interpretativo intrapreso dalle scienze socio-antropologiche nei confronti del capitale passa attraverso la critica delle teorie economiche che lo intendono esclusivamente come un insieme di beni volti alla produzione di maggiore ricchezza quantificabile in senso monetario, ma si ammette l'esistenza di altre possibili forme.³⁷ Esso è da intendersi invece come un insieme di risorse riutilizzabili, la cui dimensione e la cui struttura imprimono forma e valore alle classi sociali che lo detengono e le ordina gerarchicamente.

Quando si parla di capitale in senso antropologico si fa riferimento a tre varianti: il 'capitale sociale',³⁸ inteso come la rete che garantisce e sostiene le relazioni che gli individui instaurano tra di loro; il 'capitale simbolico', che costituisce l'aspetto tramite cui si misura la posizione occupata all'interno delle gerarchie che regolamentano la società, ossia il prestigio e la fama posseduto da un bene, un individuo, un gruppo o una famiglia; il 'capitale culturale', ossia lo *stock* di beni che danno luogo ad un flusso di servizi, in grado di incorporare, preservare e fornire sia valore culturale che valore economico. Il capitale culturale assume a sua volta tre differenti stati di realizzazione quali: l'*habitus* o stato 'personificato', una sorta di predisposizione fisica e mentale dell'individuo nel mondo che si intreccia inevitabilmente con il capitale sociale e acquisisce maggiore importanza; lo stato 'oggettivo', ossia il modo in cui la cultura si incorpora negli oggetti, negli spazi, nelle pratiche; lo

³⁷ La critica che Bourdieu muove alle teorie economiche è che il capitale economico è solo uno dei possibili capitali da intendersi come valore che si autoriproduce. Esistono altri tipi di beni, altresì raggruppati in quantità definite di unità di conto che producono servizi attraverso flussi di valore differenti da quello misurabile in denaro. Sin dalla formulazione delle prime teorie elaborate da Smith e Mill, nell'universo economico si tende ad identificare con il concetto di capitale, l'insieme delle ricchezze capaci di fornire un reddito (effettivo o presunto). Il capitale si articola in fisico, con cui si intende uno stock di beni reali; umano, ossia l'insieme delle capacità e delle esperienze possedute dalle persone; naturale, insieme delle risorse rinnovabili e presenti in natura (intesa come fornitrice di servizi). Per Bourdieu invece il capitale può essere di tipo economico; sociale; simbolico e culturale. Per un maggiore approfondimento, Cfr. BOURDIEU, P. (1986). «The forms of Capital» in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, a cura di, J. Richardson, Westport, CT, Greenwood, pp. 241–58; THROSBY, D. (2005). *Economia e cultura*, Bologna, Il Mulino.

³⁸ Per Bourdieu il 'capitale sociale' non è altro che la rete che mantiene in piedi le relazioni instaurate tra le persone. Un esempio potrebbe essere il sentimento di fiducia negli altri con il quale si instaura un reciproco riconoscimento. La reciprocità è necessaria affinché ci sia equilibrio. Il nesso sociale è costantemente negoziato e soggetto al disordine, nonostante vi siano dei radicamenti naturali, come la famiglia, che il più delle volte lo stabilizzano. Anch'essi sono però soggetti a mutamento.

stato 'istituzionalizzato', da intendere come la modalità secondo cui il capitale culturale si esplicita, è riconosciuto ed è celebrato. Tale articolazione rende il capitale culturale una sorta di principio organizzativo che, da un lato permette l'organizzazione dei fenomeni culturali secondo termini riconoscibili in campo sia economico che culturale e dall'altro l'identificazione delle forme in cui si manifestano. Il possesso e l'accumulo da parte di un qualsiasi attore sociale di capitale culturale significa disporre di una quantità di risorse strategiche che permettono all'individuo di orientarsi durante la sua esistenza seguendo determinati gusti che tendono a favorire la fruizione di beni che detengono un tipo di valore ritenuto positivo dall'individuo e dalla società in cui vive (anche se non è sempre così).³⁹

Esistono sostanzialmente due meccanismi in grado di influenzare i processi di creazione delle 'cose culturali' che possiamo facilmente identificare come quello economico e quello politico. Secondo la visione economica, il mondo è composto da unità – *stock* di prodotti limitati – in grado di soddisfare bisogni – sebbene siano esclusiva di pochi e da servizi attivati per la produzione di queste stesse unità.⁴⁰ Di conseguenza ciò che induce una comunità alla oggettivazione culturale è la volontà di trasformare il valore culturale prodotto da determinati beni, materiali o immateriali, in valore economico, mercificando i beni. Questa modalità di razionamento però non è l'unica possibile. Esistono ragioni che vanno al di là della scelta esclusivamente economica e che hanno a che vedere con la propensione psicologica volta ad usufruire di un bene o di un servizio da parte di un individuo, influenzata da *status* che compongono le gerarchie sociali. Come spiegato precedentemente, appurato che la capacità di esprimere giudizi come l'applicazione inconsapevole da parte di un individuo delle strutture costitutive dell'ambiente a cui appartiene nei confronti di tutto ciò che lo circonda (BOURDIEU, 1972; 1983), si definisce questo particolare modo di stare al mondo, specifico ed

³⁹ Il saper distinguere tra ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, bello e brutto, buono e cattivo, tra ciò che è necessario fare per il proprio benessere o meno, è una capacità critica costruita su dispositivi culturali incorporati da un individuo durante i processi di antropo-poiesi e acculturazione che hanno luogo attraverso l'operato di chi si occupa della crescita e dell'educazione dei fanciulli. Attraverso specifiche strategie di apprendimento vengono forniti al bambino gli strumenti che una società ritiene indispensabili affinché quell'individuo possa 'fabbricarsi' in quanto 'persona'. L'individuo quindi incorpora specifici dispositivi culturali, elaborati dal proprio gruppo di appartenenza e successivamente assimila elementi provenienti da gruppi esterni con cui entra in contatto durante la sua esistenza. Ogni processo di acculturazione, volontario o forzato che sia, è da ritenersi idiosincratico e raramente ripetibile, per via delle infinite traiettorie di esistenza possibili. Per approfondimenti cfr. BOURDIEU, P. (1983). *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino; - (2003). *Per una teoria della pratica, con Tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina (1^a ed. 1972); REMOTTI F. (2013). *Fare Umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari, Laterza; - (2012). «Antropologia: un miraggio o un impegno?» in *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, No.1-2, pp. 51-73; - (2013). «Fare figli, con chi? Tra famiglie e antropo-poiesi» in *ANUAC*, No. 2, pp. 78-87.

⁴⁰ Data la visione atomistica e associazionista degli oggetti e degli spazi in cui essi gravitano, definiamo l'economia come la scienza dello scarso che già nel Novecento elaborò teorie fondate sull'assunto 'mezzi scarsi, fini in competizione'. Lo scopo dell'economia è creare le condizioni affinché un numero sempre maggiore di individui riesca a soddisfare i propri bisogni. Lo studio del comportamento di un individuo dal punto di vista dell'economia, si basa sull'idea che qualsiasi soggetto razionale sia in grado di stabilire una sorta di lista di obiettivi da raggiungere secondo un ordine con priorità decrescente stimato sulla scarsità dei mezzi a disposizione per realizzarli, quindi non sulla base dell'importanza/necessità ma secondo la propria DaP (disponibilità a pagare). Per maggiori approfondimenti cfr. THROSBY D. (2005), *op. cit.*

irripetibile per ogni individuo, con il nome di *habitus*.⁴¹ Questo costituisce una sorta di marchio unico ed indelebile, definito come ‘struttura strutturante’ che caratterizza l’individuo e ‘struttura strutturata’ che al contempo genera e classifica pratiche (BOURDIEU, 1972). Se l’*habitus* è un impianto capace di dare tono all’esistenza di un individuo, esso agisce anche nelle scelte relative gli scambi di mercato, che sottendono necessariamente degli aspetti ‘moralì’. Esiste infatti uno scambio di valori sociali e culturali che vanno al di là della quantità di denaro investito per il raggiungimento di un beneficio. La creazione di beni culturali risulta quindi il frutto di scelte che tendono a migliorare i bilanci di un’area, di una comunità o di un ente, dal punto di vista economico, a loro volta influenzate dagli orizzonti culturali e dalle politiche in cui hanno luogo.⁴² Risulta per cui estremamente difficile estrapolare regole sempre valide per la costruzione del patrimonio culturale ma facilmente deducibile il fatto che un qualsiasi processo di patrimonializzazione non sia mai libero da condizionamenti esterni. La decisione di cosa debba farvi parte o meno, sottende molteplici piani di senso quali politico, economico, affettivo, simbolico, conflitti di interesse, punti di vista divergenti (COSSU, 2007; HERZFELD, 2003, 2006; PALUMBO, 2003; BONETTI, SIMONICCA 2016; HALBWACHS, 1997; CANDAU, 2002; CANDAU, FERREIRA, 2015).

La selezione degli elementi costituenti ciascuna immagine identitaria, individuale o sociale, è direzionata dal bisogno di dare senso alla propria esistenza, rifacendosi costantemente ai quadri di riferimento del presente, per la realizzazione di obiettivi futuri. Effettuare uno studio di tipo antropologico sul patrimonio culturale senza tenere presenti, osservare e scrutare, i rapporti vigenti tra il ‘bene’ che diventa culturale, i soggetti che lo scelgono e la collettività che lo riconosce, è impossibile. Bisogna inevitabilmente sondare le relazioni esistenti tra la memoria, la storia e l’identità di un gruppo, le quali vengono definite anche come «parole-ponte, di concetti che fanno da tramite e mettono in comunicazione gli oggetti e i soggetti della patrimonializzazione» (COSSU, 2007:41).

[...] occorre, quindi, interrogarsi sulle politiche dello spazio/tempo, dunque sulle poetiche della memoria e dell’identità, e sulle forme di immaginazione storiografica che le pratiche legate all’istituzionalizzazione di beni culturali consentono di mettere in atto nei diversi, quotidiani, contesti socio-politici. Bisogna, infine, intraprendere un’analisi critica dei rapporti tra simili modi di costruire identità e memoria, le procedure e i meccanismi che portano alla costruzione e all’istituzionalizzazione degli oggetti culturali, il contesto burocratico e politico (lo Stato-Nazione) che mette in

⁴¹ Bourdieu spiega l’esistenza di *habitus* differenti per ogni individuo scrivendo: «Poiché condizioni di esistenza differenti producono differenti *habitus*, cioè sistemi generatori suscettibili di venir applicati, per semplice trasferimento, ai più diversi ambiti della pratica, le pratiche generate dai diversi *habitus* si presentano come configurazioni sistematiche di proprietà, che rendono manifeste le differenze oggettivamente iscritte nelle condizioni di esistenza, sotto forma di sistemi di distanze differenziali che, *percepiti* da soggetti dotati di quegli schemi di percezione e di valutazione indispensabili per individuarne, interpretarne e valutarne gli aspetti pertinenti, funzionano come stili di vita.» (1983:175).

⁴² Un bene o un’attività produce valore culturale quando in esso sono riconoscibili tre aspetti fondamentali: crea o comunica un significato simbolico; comporta una certa creatività; implica una forma di proprietà intellettuale; cfr. THROSBY D. (2005), *op. cit.*

moto e gestisce tali processi e gli stessi quadri concettuali attraverso i quali le diverse discipline sociali cercano di leggerli. (PALUMBO, 2003:32)

Preservare determinati aspetti del passato, significa renderli protagonisti di un rituale commemorativo in grado di contrastare il naturale processo selettivo della memoria, che lascia cadere nell'oblio tutto il resto (AUGÉ, 2000; CANDAU, 2002; TODOROV, 1996). La memoria permette all'uomo di liberarsi dalla paura della fine e del disfacimento, donando l'illusione di poter vivere il passato attraverso il ricordo e sopportare il peso del tempo che passa (CANDAU, 2002). Essa modella il passato in favore delle aspirazioni del presente ma al contempo è agita dalle strutture del passato. Costruire il patrimonio culturale quindi non significa semplicemente 'fare memoria'.

II.2 MEMORIA, MEMORIE, IDENTITÀ

Funzione psichica atta ad immagazzinare, custodire, nonché ridestare in sé e riprodurre esperienze e nozioni appartenenti al passato, la memoria è da sempre stata oggetto di studio di numerose discipline come la psicologia, la psicofisiologia, la neurofisiologia, la biologia, la psichiatria, la sociologia e non da ultima l'antropologia. «Ricostruzione continuamente attualizzata del passato piuttosto che una restituzione fedele dello stesso» (CANDAU, 2002:9) essa costituisce una cornice più che un contenuto. Per l'antropologia lo studio della memoria non riguarda la facoltà in sé ma le modalità della sua attuazione, rese manifeste attraverso le testimonianze raccolte durante il momento etnografico. Questo significa prestare interesse alle procedure di ricostruzione del passato di un individuo appartenente ad una determinata comunità, più che alle modalità di immagazzinamento delle informazioni, facendo attenzione alle distorsioni che i ricordi individuali subiscono.

L'idea che la memoria fosse qualcosa di strettamente individuale e personale e che il ricordo fosse «un possesso inalienabile e intrasmissibile» (GUZZI, 2011:17), quella che nella memoria risieda il legame con il passato, facilmente rievocabile e che essa rappresenti l'elemento connettore tra presente e passato e tra presente e futuro, sono postulati che vennero messi in discussione per la prima volta negli anni Venti del Novecento grazie l'introduzione del concetto di 'memoria collettiva'. Applicando con un'evidente matrice durkheimiana il concetto di rappresentazione collettiva al campo della memoria, Maurice Halbwachs affermò che il condizionamento sociale precede l'esperienza individuale e che addirittura è proprio la collettività a fornire coerenza alla memoria individuale.⁴³ Contributo ancora oggi attuale questo che individua la società come soggetto capace di

⁴³ Cfr. HALBWACHS, M. (1997). *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium Libri, (ed. or. 1925); - (2001). *La memoria collettiva*, Milano, UNICOPLI, (ed. or. 1950). Per ulteriori approfondimenti sulla memoria collettiva e sugli studi di

sviluppare specifici *cadres sociaux* che incardinano e stabilizzano le immagini del passato.⁴⁴ Detto in altre parole, grazie al contributo di Halbwachs, si comprese che sono proprio gli aspetti sociali del ricordare che costituiscono il punto d'incontro tra lo studio psicologico della memoria e gli studi storici e social (DEI, 2012).⁴⁵

Dire che la società è al centro delle espressioni memoriali, significò ammettere che l'atto individuale del ricordare fosse possibile esclusivamente grazie all'appartenenza ad uno o più gruppi e alla conseguente nascita di un sentimento di appartenenza ad esso o essi. Se è vero che ricordare per un individuo è ridestare la memoria di uno o più gruppi sociali a cui si appartiene e/o si transita (JEDLOWSKI, 1996), l'atto stesso costituisce uno sforzo interpretativo e il ricordo, apparentemente pervaso dalla dimensione soggettiva di chi lo ha prodotto, in realtà presenta le caratteristiche della dimensione sociale a cui l'individuo appartiene. Esiste per cui un'effettiva, concreta, interazione tra psiche, società e cultura. Decidere su quali eventi, luoghi, narrazioni porre particolare enfasi, o scegliere quali eroi commemorare e chi sottoporre a *damnatio memoriae*, è un potere non da poco che si manifesta in tutta la sua forza specialmente a partire dalla nascita degli Stati-Nazione e l'avvio dell'elaborazione di sentimenti di appartenenza atti ad unificare le comunità nazionali, molto spesso solo immaginate (ANDERSON, 1983). Questo però non lascia grande margine di espressione a manifestazioni identitarie differenti,⁴⁶ specialmente nei casi africani in cui la creazione di una nazione unita e omogenea era necessaria alla lotta per la liberazione dall'assoggettamento al mondo coloniale. La tradizione in quanto sopravvivenza del passato,⁴⁷ diventa il risultato concreto di attività politiche

Maurice Halbwachs si suggeriscono inoltre: ASSMAN, J. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, New York, Cambridge University Press, (ed. or. 1992); ASSMANN, J.; CZAPLICKA, J. (1995) «Collective Memory and Cultural Identity» in *New German Critique*, No. 65, pp. 125-133; CANDAU, J. (2002) *La memoria e l'identità*, Napoli, Ipermedium libri; GUZZI, D. (2011) «Per una definizione di memoria pubblica. Halbwachs, Ricoeur, Assmann, Margalit», in *Scienza & Politica*, No. 44, pp. 27-39; PERALTA, E. (2007) «Abordagens Teóricas ao Estudo da Memória Social: Uma Resenha Crítica», in *Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória*, No. 2, pp.4-23; RICOEUR, P. (2004) *Memory, History, Forgetting*, London, Chicago, The University of Chicago Press.

⁴⁴ Non appare del tutto chiaro l'uso terminologico e le sostanziali differenze che secondo Halbwachs intercorrono tra 'memoria collettiva' e 'memoria sociale', usati inizialmente addirittura come sinonimi. Grazie a studi successivi si chiarificò che è l'insieme delle memorie collettive che traccia lo spazio della memoria sociale, a sua volta spazio di incontro e di sedimentazione, di dispute e di lotte per l'egemonia. La memoria individuale assume significato e delinea le sue peculiarità nel punto d'intersezione di molteplici memorie collettive, corrispondenti a specifici e differenti substrati di patrimoni memoriali; cfr. JEDLOWSKI, P. (2002). *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Milano, FrancoAngeli.

⁴⁵ La critica al pensiero di Halbwachs sottolinea la superficialità dell'analisi delle funzioni sociali della memoria: pur comprendendo che ricordare implica mettere in conto i numerosi aspetti del sociale, egli non approfondisce né l'interazione esistente tra memoria, identità e potere e la possibile natura conflittuale delle memorie sociali.

⁴⁶ Negli anni Settanta i *Memory Studies* avviano una serie di studi centrati sullo studio degli attori sociali che controllano/impongono le narrative storiche ufficiali, provando a tracciare la relazione che intercorre tra i vari poteri istituzionali presenti nei contesti in analisi. Per approfondimenti: ANDERSON, B. (1996). *Comunità Immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, (ed. or. 1983); HOBSBAWM, E. J.; RANGER, T. (2002). (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, (ed. or. 1983).

⁴⁷ Hobsbawm introduce una distinzione tra 'tradizione' e 'costume', dove con il primo si intende qualcosa di inventato dallo Stato-Nazione, pervaso da intenti ideologici e supporto all'esercizio dell'autorità statale, mentre con il secondo ciò

mirate, che scelgono, filtrano, inventano e impongono una specifica memoria, resa ufficiale attraverso le istituzioni. Lo studio della memoria attraverso il filtro dei nazionalismi però funziona solo se applicato all'età moderna: utilizzare un simile approccio con le società contemporanee, in cui le relazioni tra i gruppi sociali sono costantemente rimodellate dagli effetti dovuti alla globalizzazione che ha decisamente cambiato la modalità di esperire il mondo e di 'fare memoria', pare impensabile. Data l'enorme complessità dell'oggi e la velocità di trasformazione a cui sono sottoposte le società, è necessario tener conto delle relazioni che intercorrono tra le memorie ufficiali e le memorie vernacolari, proprie dei gruppi sociali non egemoni.

L'interesse foucaultiano nei confronti del potere, si sofferma sulla capacità di quest'ultimo di «produrre strumenti analitici per lo studio delle pratiche sociali» (FASSIN, 2000) e porta a concettualizzare lo stesso come la forma relazionale riscontrata tra l'istanza d'autorità e una specifica collettività. Il potere in questo senso è inteso in senso relazionale, in una vertenza circolare che ricalca la forma delle relazioni sociali le quali, essendo esistenti a qualsiasi livello della gerarchia sociale, in qualunque contesto e in qualsiasi modalità, vengono immaginate in senso orizzontale e non in senso verticale, come suggeriva invece l'interpretazione marxista, avulse addirittura da relazioni di domini. La centralità delle relazioni sociali è tale da rendere la vita del singolo un esito di questi rapporti e si riconosce l'esistenza di plurime narrative all'interno di una stessa società, che a partire da idee di pochi portatori di interesse sono in grado di operare e influenzare la collettività. Si contrasta quindi l'idea secondo cui le narrazioni ufficiali raccolgono in esse la 'verità' unica ed indiscussa, ma non si arrestano gli effetti che queste imprimono sui corpi attraverso i rapporti di forza che esprimono.

Come se, in questa storia che gli uomini riscrivono con le loro idee e le loro conoscenze, fosse stato particolarmente difficile formulare una teoria generale della discontinuità, delle serie, dei limiti, delle unità, degli ordini specifici, delle autonomie e delle dipendenze differenziate. Come se, laddove si era stati abituati a cercare delle origini, a risalire all'infinito la linea delle antecedenze, a ricostituire delle tradizioni, a seguire delle curve evolutive, a progettare delle teleologie e a ricorrere continuamente alle metafore della vita, si provasse una singolare ripugnanza a pensare alla differenza, a descrivere degli scarti e delle dispersioni, a dissociare la forma rassicurante dell'identico. O, più esattamente, come se si trovasse difficoltà a teorizzare, a trarre le conseguenze generali e perfino a desumere tutte le implicazioni possibili di quei concetti di soglia, di mutazioni, di sistemi indipendenti, di serie limitate che nella pratica vengono usati dagli storici. Come se avessimo paura di concepire l'Altro all'interno del tempo del nostro pensiero. (FOUCAULT, 2013:14)

Per questo motivo Foucault elabora il concetto di 'contro-memoria', un linguaggio di resistenza, un dispositivo in grado di individuare i punti deboli insiti nel dispositivo di potere, mappando le zone dove si produce assoggettamento. Un tentativo di inclusione delle voci silenziate dai discorsi di

che detiene una funzione tecnica per la comunità che lo ha prodotto, cfr. HOBBSAWM, E. J.; RANGER, T. (2002). (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, (ed. or. 1983).

potere che non pare tanto lontano dalle idee promulgate già negli anni Trenta da Gramsci durante il suo periodo di reclusione: la polemica dello studioso italiano, era incentrata contro chi parlava del folklore come una sorta di sopravvivenza preistorica contemporanea, affermando che esso in realtà non era uno dei due elementi presenti all'interno del sistema sociale. La cultura popolare, prodotto stesso delle dinamiche storiche, si costituisce di elementi residuali, scarti del progetto egemonico implementato dalle classi dominanti; di conseguenza è impossibile pensare di comprenderla al di fuori di queste logiche. Un punto di incontro tra Foucault e Gramsci è pensabile nella stesura delle teorie elaborate intorno al rapporto vigente tra sapere e potere,⁴⁸ poiché come spiega bene Said (1999), non è possibile pensare di comprendere correnti di pensiero, culture e fatti storici senza prendere in considerazione la struttura che le sostiene, costituita sostanzialmente dalle configurazioni assunte dal potere. Se la cultura popolare secondo la concezione gramsciana si presenta come un insieme non omogeneo perché composta dalla stratificazione di strati di residui dei numerosi progetti egemonici succedutisi nella storia, allora essa diventa un dispositivo memoriale alternativo a quello ufficializzato, capace di avanzare proposte e innovazioni in contrasto con la cultura egemone. Il dispositivo foucaultiano della contro-memoria presenta quindi un'affinità di scopo con quella che Gramsci definisce come la necessità di avviare una lotta contro-egemonica. Dinanzi all'enorme quantità di tematiche e riflessioni incontrate durante la lettura delle note presenti nei celebri *Quaderni dal Carcere*, emerge chiara l'idea secondo cui la costruzione di una Storia ufficializzata costituisca un processo politicamente condizionato e che la scelta delle vicende e dei personaggi narrati, nonché la designazione di eroi in cui tutti dovrebbero riconoscersi, rappresenti la storia della classe dirigente (scheletro stesso dell'impianto statale). Le memorie ufficiali quindi costituirebbero una storia dello Stato in sostanza, in cui la 'subalternità' non trova spazio di espressione,⁴⁹ continuamente soffocata nella stretta morsa dei rapporti di potere. Non avendo alcun tipo di prossimità con l'apparato statale, le classi subalterne restano bloccate in un immutato *status* sociale e fuori dal processo di creazione delle narrative. Mutare questo stato delle cose, dice Gramsci, sarebbe possibile solo in presenza di una forza interna capace di sostenere uno scontro frontale con l'ordine gerarchico vigente, attraverso la formulazione di nuove proposte relative all'idea stessa di Stato. La derivante lotta all'egemonia renderebbe possibile non solo il mutamento strutturale bensì la ri-selezione degli elementi da considerare 'memorabili' per una società (in questo caso nazionale) e delle figure eroiche.

⁴⁸ cfr. DEI, F. (2012). *Antropologia Culturale*, Bologna, Il Mulino.

⁴⁹ La semantica del termine 'subalterno' assume differenti significati all'interno dell'intera produzione letteraria di Gramsci. In questa sede l'utilizzo del termine si riferisce ad una delle ultime accezioni, ossia quando lo studioso entra in relazione diretta con i singoli attori sociali e quando con 'subalterno' si riferisce sia al grado occupato da determinati individui all'interno della gerarchia sociale, sia alla relazione che ognuno di questi instaura con la cultura e i propri limiti. Per un approfondimento si rimanda alla lettura di GRAMSCI, A. (1975). *Quaderni del carcere*, Torino: Einaudi, cfr. Vol. I, No. 3 e Vol. III, No. 25; per un'illustrazione sui cambiamenti di significato assunti dal termine subalterno nella letteratura gramsciana cfr. LIGUORI, G. (2016). «Subalterno e subalterni nei 'Quaderni del carcere'» in *International Gramsci Journal*, Vol. 2, No. 1, pp. 89-125.

Escogitare una nuova formula che permetta l'inclusione nella Storia delle classi sociali estromesse, è stato uno degli obiettivi principali dei lavori etnografici e della produzione letteraria degli anni Cinquanta dell'etnologo napoletano Ernesto De Martino, il quale provò a superare l'incapacità di pensare le classi subalterne con un ruolo attivo e di protagonismo all'interno dell'esperienza storica.⁵⁰ Con l'elaborazione del dispositivo dell'etnocentrismo critico, lo studioso riuscì a definire una postura strategica da adottare sul campo – dagli etnografi in particolare – tale da favorire l'incontro con elementi culturali altri e la comprensione dei codici da utilizzare per la riuscita del lavoro. In sostanza la proposta fatta fu quella di considerare come «possibilità storiche di essere uomo» (DE MARTINO, 1977:391), sia la 'propria' che quella 'aliena', rendendo concreta l'eventualità di assistere all'irruzione di infiltrazioni vernacolari all'interno della memoria ufficiale, da considerare come fonti di una storia non ancora presente sui libri, veicolanti categorie nuove, diverse da quelle incorporate dal ricercatore durante la sua formazione.

Data inoltre una condizione di iper-globalizzazione in cui la mobilità di persone, animali, oggetti, saperi e informazioni che viaggiano ad una velocità inimmaginabile già soli sessanta anni fa, è estremamente rischioso intraprendere un'analisi in cui i soggetti in comparazione risultano essere un 'noi' *versus* un 'loro'. Per questo motivo un simile approccio non trova sufficiente applicabilità, nonostante gli si riconoscano i meriti di un concreto tentativo di arginamento del relativismo e di superamento della tradizione positivista. All'inizio degli anni Ottanta, sulla scia delle questioni esposte, nell'ambito della localizzazione e dell'analisi del contenuto delle memorie alternative esistenti e parallele ai discorsi dominanti si costituì a Birmingham un gruppo di lavoro conosciuto come il *Popular Memory Group*, che incamminò all'uso del concetto di memoria 'popolare', stabilito come spazio in cui prende vita il conflitto tra forme sociali dominanti e forme marginalizzate (PERALTA, 2007), che si rigenera dall'incessante movimento provocato dall'impatto di due forze contrarie a diversa capacità di influenza: da una parte lo sforzo dei gruppi subalterni di imporre le loro configurazioni memoriali all'interno dei discorsi pubblici e ufficiali, dall'altra l'azione impositiva da parte dei gruppi dominanti di imporre le loro interpretazioni e di sceglierne con cura delle nuove possibili da adottare, tra quelle generate dal mondo subalterno (così per mantenere sempre alta la possibilità di avere consensi sufficienti per il mantenimento del loro *status*).

⁵⁰ La critica allo storicismo crociano, avvicinò lo studioso alle tesi del marxismo gramsciano e fu capace di estendere la riflessione posta sul binomio egemonia-subalternità, ai rapporti tra culture. Per approfondimenti sulla critica demartiniana allo storicismo crociano cfr. DE MARTINO, E. (1941). *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza; PASQUINELLI, C. (1981). «Lo 'storicismo eroico' di Ernesto De Martino» in *La Ricerca Folklorica*, No. 3, pp. 77-83; per il dibattito sul folklore e l'influenza gramsciana sul pensiero demartiniano, cfr. DE MARTINO, E. (1949). «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno» in *Società*, Vol. 5, No. 3, pp.411-435; PIZZA, G. (2013). Per maggiori delucidazioni sull'influenza del marxismo gramsciano all'interno dell'antropologia italiana e più precisamente nella demologia italiana e gli studi del folklore, cfr. Dei, F. (2006). «Dove si nasconde la cultura subalterna? *Folk e Popular* nel dibattito antropologico italiano» in *Bulgaria-Italia. Dibattiti, culture locali, tradizioni*, a cura di, M. Santano, M. Pavanello, Sofia Accademia Bulgara delle Scienze, Casa Editrice dell'Accademia delle Scienze 'prof. Marin Drinov', pp. 145-152.

la memoria pubblica emerge al punto di intersezione fra espressioni culturali ufficiali e vernacolari. [...] La cultura ufficiale si fonda su una riaffermazione della realtà in termini ideali, evitando la complessità e l'ambiguità, [...] la cultura vernacolare rappresenta una gamma di interessi particolari, che affondano le radici in parti dell'insieme sociale. (BODNAR, in DEI, 2012:180)

In altre parole, la memoria popolare scaturisce dal conflitto esistente tra una forza a capacità d'azione scarsa con possibile valore di influenza, contro una forza a capacità d'azione intensa ad alto grado di influenza. Il postulato dell'esistenza di molteplici versioni del passato all'interno di una medesima società in un possibile stato conflittuale, rende la memoria, a sua volta già espressione della relazione tra passato e presente, un vero e proprio sistema culturale di attribuzione di significato che essendosi prodotto nella lunga durata, non può essere semplicemente spazio sociale in balia di strumentalizzazioni politico-ideologiche. Il cambiamento dell'oggetto al centro delle analisi dei *Memory Studies*, passa quindi dall'osservazione delle strutture sociali e dei sistemi normativi, all'osservazione delle pratiche, interpretando la cultura come dimensione simbolica costitutiva di qualunque processo sociale (GEERTZ, 1973). Secondo questa prospettiva la memoria diventa l'insieme di visioni di passato condivise, generate nel presente e orientate – ovviamente – al futuro, che erogano referenze di significato. Grazie all'approfondimento delle relazioni che intercorrono tra il ricordo, la tradizione e l'identità, effettuato dall'egittologo Jan Assmann,⁵¹ intendiamo con memoria culturale una dimensione esterna della memoria umana,⁵² costituita da elementi, eventi, nozioni facenti parte del patrimonio dei saperi a fondamento dell'identità di un gruppo, grazie al superamento del rischio dell'oblio. Intesa come fenomeno sociale e contemporaneamente schema interpretativo ereditato dal passato, la memoria culturale costituisce il collegamento teorico tra i *Memory Studies* e gli *Heritage Studies*, poiché in essa riconosciamo caratteristiche riscontrate già nell'*habitus* di Bourdieu, che abbiamo già definito come una conoscenza incorporata capace di riorganizzarsi nelle pratiche quotidiane. Si legge in un articolo di Assmann pubblicato nel 1995, insieme a J. Czaplicka:

Cultural memory has its fixed point; its horizon does not change with the passing of time. These fixed points are fateful events of the past, whose memory is maintained through cultural formation (texts, rites, monuments) and institutional communication (recitation, practice, observance). We call these 'figure of memory'. [...] We want to stress the following characteristics of cultural memory: 1) 'The concretion of identity' or the relation to the group. Cultural memory preserves the store of knowledge from which a group derives an awareness of its unity and peculiarity. [...] 2) its capacity to reconstruct. No memory can preserve the past. What remains is only that 'which society in each era can reconstruct within its contemporary frame of reference' (Halbwachs, 1950). [...] 3) Formation.

⁵¹ Cfr. ASSMANN, J. (1997). *La memoria culturale*. Torino, Einaudi; - (2011). *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, New York, Cambridge University Press; - (2008). «Communicative and Cultural Memory» in *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, a cura di, A. Erll & A. Nünning, Berlin, New York, pp. 109–118.

⁵² Per 'dimensione esterna' Assmann intende il fatto che la memoria del gruppo non è a base neuronica ma si articola attraverso la cultura, un complesso di conoscenze provenienti dal passato, continuamente riattualizzato in vista dei bisogni del presente.

The objectivation or crystallization of communicated meaning and collectively shared knowledge is a prerequisite of its transmission in the culturally institutionalized heritage of a society. [...] 4) Organization. With this we mean a) the institutional buttressing communication, communication, e.g., through formalization of the communicative situation in ceremony and b) the specialization of the bearers of cultural memory. (ASSMANN, 1995:129-30)

Entrambi i concetti hanno una struttura interpretativa del mondo che permette, all'occorrenza, l'espressione di attitudini incorporate, tramite cui si ridestano gestualità, posture, abitudini delle generazioni passate appartenenti ad una medesima società. A mio avviso la sostanziale differenza tra memoria culturale e *habitus*, consiste nella capacità di *agency* di un individuo: se Bourdieu non ammette variazioni attitudinali o strutturali, la memoria culturale lascia un margine d'azione sull'evenemenzialità, essendo solo una delle possibili configurazioni assunte dall'interpretazione del passato. Cercando di tirare le somme, la riflessione sulla memoria ha affinato il suo campo di osservazione nel corso del tempo e ha provato ad occuparsi in maniera sempre più vasta delle problematiche riguardanti il rapporto tra narrazioni istituzionali del passato ed identità nazionali, comprendendo la necessità di inclusione delle memorie subalterne-vernacoli-private-nonscritte, estromesse dai discorsi pubblici. Alla base della produzione delle narrative storiche ufficiali, esiste quindi un cambiamento dell'uso del concetto di presente che diventa il parametro tramite cui si evidenzia il mutamento del rapporto tra l'uomo e il tempo ossia la relazione con che l'uomo instaura con la rappresentazione ufficializzata del passato. Si individuano per tre differenti 'regimi di storicità' (HARTOG, 2003) quali: il regime passatista, in cui il passato domina sul presente e la Storia è definita come *magistra vitae*, trovando terreno fertile nel cristianesimo; il regime modernista, avviatosi con la Rivoluzione Francese, dove la Storia lascia l'andamento circolare per assumerne uno lineare in cui il futuro 'illumina' il presente e il passato (che combacia proprio con il passato della Nazione) si riduce a funzione del presente stesso; il regime presentista, in cui il presente dilatato e monodimensionale che attiva meccanismi di autoriproduzione spesso non necessari, è l'unico parametro di interazione sia con il passato che con il futuro, a tal punto da cambiare il paradigma stesso della memoria. La funzione di quest'ultima non è più quella di ricordare il passato affinché ci si prepari ad affrontare nel migliore dei modi il futuro, ma è il rendersi consapevoli di essere presenti a sé stessi. Le narrazioni ufficiali di oggi, scrive Hartog (2003) tendono ad articolarsi su tre parole chiave quali patrimonio, memoria e commemorazione, riprendendo tra l'altro un concetto già anticipato da Nora (1984), quando afferma che alla base della coscienza contemporanea vi siano, a compenetrarsi e rafforzarsi vicendevolmente la memoria, l'identità e il patrimonio (cfr. CANDAU, 2002). Una memoria che crea l'identità del presente, soggiogata dai giochi di potere, che si oggettiva in 'cose' da preservare, poste a testimoni del passato. Attraverso la localizzazione delle culture, si designano elementi che costituiscono lo specifico patrimonio culturale di una Nazione e da cui prendono vita

narrazioni riconosciute a livello istituzionale, generanti esclusive pratiche sociali auto-rappresentative, in cui è evidente l'impianto del passato che lo ha prodotto.

Se è vero che la memoria è un ingrediente fondamentale per la formazione delle identità nazionali, è altrettanto vero che i pezzi di passato che attivano questi processi prendono forma negli artefatti culturali, nei simboli della memoria. (TOTA, 2006:330).

I codici espressivi della memoria variano culturalmente e di conseguenza anche i processi di 'cosificazione' della stessa risultano mutati. Questo significa che esistono agenti esterni ed interni che orientano la (presunta?) *agency* individuale (BALANDIER, 1973), la quale a sua volta, conforme alle esigenze del presente, intavola strategie, manipolazioni, contestazioni e distorsioni al fine di elaborare riformulazioni del passato storico. La memoria che non si esprime mai in maniera neutrale, però, tralascia numerose altre possibili immagini di questo passato, per cui invenzione,⁵³ costruzione e messa in scena, sono da considerarsi le tre azioni che caratterizzano i processi di oggettivazione della memoria culturale, che hanno come fine la creazione di un patrimonio culturale che evochi un'immagine identitaria.

II.3 PATRIMONIALIZZ-AZIONE

L'antropologia è sicuramente l'area disciplinare che ha maggiormente contribuito con il suo apporto, allo sviluppo delle riflessioni che concernono il patrimonio ma quando si parla di *Heritage Studies*, si indica comunemente un campo il cui settore di studio è relativo a ciò che riguarda in generale il patrimonio culturale in quanto complesso fenomeno sociale. Come nei *Memorial Studies* anche in questo caso il peso dello Stato-Nazione si è fortemente ridimensionato, lasciando spazio a una pluralità di attori sociali, spesso non istituzionali, con referenze locali, nazionali o addirittura transnazionali.

Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio dei Novanta, il nuovo paradigma incentrato sulla memoria ma soprattutto sul concetto di patrimonio, assunse nuove connotati la cui comprensione necessita un'immersione in una cornice più ampia, internazionale. In quest'ultimo ventennio poi il paradigma patrimoniale ha subito una forte accelerazione evolutiva grazie alla diffusione dei discorsi

⁵³ Sul concetto di 'invenzione della tradizione' cfr. E. J. HOBBSBAWM, T. RANGER (2002). *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi; per l'uso della memoria negli atti commemorativi nazionali cfr. ZERUBAVEL, E. (2005). *Mappe del Tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Bologna, Il Mulino; per un approfondimento generale sulle questioni che intercorrono tra uso della memoria, costruzione delle identità e del corrispettivo patrimonio nazionale, cfr. TOTA, A. (2006). «Se una nazione cessa di ricordare: lo spazio del passato nelle identità nazionali» in *Annali d'Italianistica*, Vol. 24, pp. 327-346.

dell'ONU che attraverso l'operato dell'UNESCO, è stato capace di tracciare un cammino interpretativo e una specifica strategia di patrimonializzazione di stampo globale. Organismo già all'attivo contro il pensiero razzista, la sua principale attività consiste nel costruire i codici normativi ed estetici sovranazionali per la salvaguardia di elementi considerati facenti parte del patrimonio culturale dell'Umanità. Attraverso la promulgazione delle sue numerose Convenzioni l'UNESCO, ha formulato uno specifico linguaggio e un nuovo paradigma di riconoscimento e valorizzazione degli elementi considerati importanti per una specifica comunità capaci però di produrre dei valori di tipo universale.⁵⁴ Questo ha coinvolto non solo elementi materiali e immateriali delle culture locali ma ha incluso elementi paesaggistici, naturali e umani, espressioni della diversità culturale, incentrandosi sul passaggio «dal dominio del singolo proprietario privato (ove s'intenda per 'proprietario' il soggetto formalmente capace di disporre di un bene e non tanto il mero individuo concreto), alla dimensione collettiva, pubblica e culturale della 'ap-propriaione' di un bene» (BONETTI; SIMONICCA, 2016:10). In questo modo, un bene particolare, appartenente cioè al singolo, ad una specifica comunità, diventa di tutti, un bene universale.

Per portare avanti simili intenti, l'UNESCO ha strutturato un patrimonio dell'umanità, ossia un dispositivo identitario cosmopolita, i cui elementi costitutivi appaiono ordinati secondo un semplice schema classificatorio e sono quelli proposti dagli attori politici internazionali che aderiscono al progetto: questi soggetti sono gli Stati-Nazione che costituiscono la comunità umana, unica e plurima, appaiono come detentori del medesimo potere decisionale delle altre.⁵⁵ La prima convenzione non presenta una normalizzazione dell'intero e vasto panorama patrimoniale e la corsa alla candidatura di beni materiale, attraverso i canoni dettati dall'UNESCO invase il mondo intero: l'ambizione di entrare a far parte di questa lista significa, tutt'oggi, l'ottenimento da parte dello Stato detentore del bene, di un riconoscimento prestigioso in grado di influenzare le dinamiche del mercato, attivando nuovi flussi finanziari, in cambio di un impegno di salvaguardia costante.

Il valore emblematico di un monumento iscritto nella Lista UNESCO deve essere fissato, immobilizzato nel rapporto con uno Stato membro proponente. In questo modo si può dire che un simile 'bene-luogo' diviene *icona* di una particolare identità nazionale [...]. Tutti però, pur articolando simili differenze interne, conservano il proprio valore di icone di un'identità nazionale e di segni di un'edificanda identità umana universale. L'universalismo astratto dichiarato dai progetti dell' UNESCO, osservato sotto una lente antropologica, si rivela pertanto fondato sulla riproduzione

⁵⁴ La messa a punto del pensiero guida dell'UNESCO, nasce successivamente alle due guerre mondiali, in un periodo di alta tensione che ha visto il mondo schierarsi in due fazioni e avere una grande difficoltà nell'uscire dallo stato mentale ormai assuefatto da guerra, scontro e di odio. L'obiettivo iniziale, perseguito tuttora, è stato quindi quello di creare un organismo in grado di promulgare la pace attraverso la costruzione di una nuova comunità mondiale, che avesse come punti di riferimento identitari dei beni in grado di evocare principi e valori universalmente condivisi.

⁵⁵ Nel 1972 l'UNESCO emana una prima Convenzione incentrata sul Patrimonio Materiale e crea la WHL-*World Heritage List*, una lista di beni culturali tangibili e/o naturali ritenuti importanti per l'umanità intera, sottoposti a tutela e valorizzazione, affinché anche le generazioni future ne possano beneficiare.

implicita di identità nazionali, reiscritte in un gioco di contrapposizione e di gerarchizzazione espresso dal, e attraverso il, linguaggio dell'oggettivazione della cultura e della costituzione in patrimoni di alcuni suoi 'oggetti' emblematici. (PALUMBO, 2003:351)

Le successive convenzioni hanno provato ad abbracciare tutto lo spettro normativo del concetto di patrimonio, estendendosi anche alle componenti immateriali.⁵⁶ Più che una vera e propria definizione su cos'è il patrimonio intangibile, si fornisce una descrizione basata su tre componenti essenziali, quali la manifestazione di una pratica ossia la componente oggettiva, la comunità di persone ossia la componente soggettiva o sociale e lo spazio culturale ossia la componente territoriale, (SCOVAZZI, 2012). Ciò che si canonizza quindi è la sua autenticità culturale, riconfermando una sostanziale differenza dal concetto di cultura pronunciato dagli antropologi, insito nell'apparente banalità dell'orizzonte quotidiano di una comunità. Il fattore differenziale della funzione immateriale, rispetto a quella materiale, è individuato nella componente sociale, intesa come la comunità depositaria in cui sono presenti individui che condividono un medesimo senso di identità, non necessariamente legato ai confini degli Stati nazionali.

L'interpretazione del 'appartenere', alla luce del processo di patrimonializzazione nella versione dell'UNESCO, è verosimilmente ispirata a ciò che si ritiene essere 'espressione culturale e diffusa', caratteristiche del saper fare e delle conoscenze tradizionali più vaste che giustificerebbero la creazione di comunità di rete su scala nazionale e internazionale e, più in generale, di programmi di cooperazione. (SINIBALDI, 2016:240)

Per fruire di un bene patrimoniale intangibile, questo deve essere costantemente replicato ed essendo soggetto inevitabilmente ad influenze esterne il risultato è una reinterpretazione di un bene promosso come autentico (BALLACCHINO, 2012; SCOVAZZI, 2012), il cui significato pare ricondursi ad un concetto di tradizione come qualcosa che non muta nel tempo, che si presenta esattamente nella sua forma originale. In altre parole nonostante la messa in valore della componente 'volatile' dovrebbe tener conto, della possibilità che questi beni siano sottoposti a reinterpretazione, in quanto appartenenti ad un patrimonio vivo, dinamico e relazionale, ci si ritrova di fronte a risultati di

⁵⁶ Nel 1989 l'UNESCO stila 'La Raccomandazione per la Salvaguardia della Cultura Tradizionale e del Folklore'; nel 1993 dà il via al programma denominato 'Tesori Umani Viventi' il cui obiettivo è favorire attraverso l'apprendistato la trasmissione del 'saper fare' tradizionale; nel 1997 vi è la proclamazione dei 'Capolavori del Patrimonio Orale e Immateriale dell'Umanità'. Nel 2003, venne promulgata la Convenzione sulla Salvaguardia del Patrimonio Immateriale, includendo i beni non materiali e impossibili da ascrivere in confini geografici precisi. Nell'art. 2, sez. 1, della Convenzione del Patrimonio Culturale Intangibile (PCI), si legge: «[...] per 'patrimonio culturale immateriale' s'intendono le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il *know-how* – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d'identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana. Ai fini della presente Convenzione, si terrà conto di tale patrimonio culturale immateriale unicamente nella misura in cui è compatibile con gli strumenti esistenti in materia di diritti umani e con le esigenze di rispetto reciproco fra comunità, gruppi e individui nonché di sviluppo sostenibile». Nel 2005, furono emanate altre due convenzioni focalizzate sulle comunità patrimoniali del Consiglio Europeo e sulle diversità culturali.

congelamento forzato dei fenomeni, per la re-immissione di questi nel mercato, che di autentico ha ben poco. L'uso pubblico della cultura spesso fa mutare le politiche di salvaguardia e valorizzazione, in ragione di possibili benefici finanziari, tant'è che i processi di oggettivazione sono sempre più legati a criteri di spendibilità, su mercati sempre più vasti, uno fra tutti il turismo culturale. L'attribuzione dell'etichetta UNESCO e l'iscrizione alla WHL, infatti, assegna al bene una sorta di valore aggiunto, non più semplicemente locale e nazionale, ma universale, più facilmente spendibile nei processi costitutivi di nuovi *brand*. L'universo di oggi pare essere quello delle nuove possibilità di realizzazione, di ciò che sole due generazioni fa pareva impossibile anche solo immaginare; un universo globalizzato, in cui la cultura risulta essere strettamente legata alle dinamiche del consumo che la rendono interessante e che a loro volta costituiscono un sistema culturale. Il soggetto giuridico possibile d'indagine non è più il singolo attore sociale locale ma lo stesso Stato-Nazione, che insieme agli altri costituisce un'umanità la cui immagine identitaria appare strutturata sul modello classificatorio proprio dell'UNESCO.

La WH *Lists* dell'UNESCO è un sistema di classificazione transnazionale che – come altri sistemi di classificazione dell'immaginario globale (*Global Imaginary Taxonomic Systems*) – produce etichette formali (dotate di un carattere iconico) per un mercato ecumenico. Il GIT UNESCO non si limita a produrre 'cose culturali' oggettivate ed essenziali, ma trasforma questi 'beni culturali' in marchi di identità collettive, immaginate anch'esse essenziali, astratte e rarefatte. Come le 'località' nell'analisi di Appadurai e in linea con una tendenza propria dei sistemi neoliberisti, queste identità etichettate sono presentate come fenomeni esclusivamente culturali, separate dai contesti politici e sociali all'interno dei quali sono state prodotte. In un simile scenario 'autenticità', 'tipicità', 'antichità', 'diversità' divengono delle risorse simboliche per le quali e attraverso le quali vari poteri istituzionalizzati competono cercando di conquistare un (migliore) posizionamento in quella che Herzfeld ha definito una 'gerarchia globale di valori'. (PALUMBO, 2013:290)

Questa strategia di patrimonializzazione è al giorno d'oggi la più diffusa, adottata da un numero sempre maggiore di stati. Il modello che ne viene fuori però, ad una lettura più approfondita, appare essere di tipo etnocentrico, con un asse inclinato verso l'Occidente, detentore di un numero nettamente superiore di 'cose culturali' rispetto ai paesi 'terzomondisti' (PALUMBO, 2003). Nel volume monografico dell'annuario *Antropologia* pubblicato nel 2006, curato da Irene Maffi, è possibile leggere diversi contributi che contribuiscono all'elaborazione di riflessioni riguardo i processi di patrimonializzazione del mondo non occidentale. L'introduzione al testo scritto dalla curatrice, si apre con un'importante considerazione nata dall'analisi dei fatti del 2001 e del 2003, quando vi furono, rispettivamente, in Afghanistan l'abbattimento delle statue dei Buddha dei Bamiyan e in Iraq il sacco e la devastazione del museo archeologico di Baghdad. Due eventi «emblematici del momento storico che stiamo vivendo» in cui sono «imprese le stigmate della storia coloniale» (MAFFI, 2006:9): la regione mediorientale, il Sud-Est Asiatico, gli Stati dell'Africa, quelli del Sud America, gruppi minoritari presenti in paesi di origine coloniale, sono il risultato di quelle

che furono le politiche europee forgiate nei principi costitutivi lo Stato-Nazione, un modello lasciato come eredità coloniale, nei paesi sottomessi, insieme a tutta una serie di discorsi e pratiche di patrimonializzazione che mirano alla valorizzazione degli aspetti eccezionali della propria storia, attraverso elementi autentici, tipici, differenti che diventano delle vere e proprie risorse ri-utilizzate dagli attori politici per la conquista di un migliore posizionamento nella gerarchia globale. L'autrice spiega come la valorizzazione del proprio patrimonio culturale, inizialmente utilizzato come strumento di assoggettamento dalle potenze coloniali che affermavano la loro supremazia sulle altre popolazioni, sia diventato proprio lo strumento di potere dei governi post-coloniali: il patrimonio culturale per quest'ultimi è la manifestazione materiale della storia e dell'identità del gruppo in cui si riconoscono e il mezzo di regolamentazione dei rapporti politici (asimmetrici) con gli altri stati. Allora perché distruggere monumenti importanti e saccheggiare musei nazionali? Nel primo episodio suggerisce l'autrice è possibile vedere proprio un atto di ribellione dei talebani, i quali avendo incorporato il concetto moderno di patrimonio culturale interpretano quelle statue come qualcosa di totalmente altro, a tal punto da scegliere di eliminare un monumento ritenuto capace di trasmettere un messaggio non in linea con l'idea di identità ritenuta accettabile su quel territorio. Nell'altro episodio invece è possibile leggere tra le righe un atto di ribellione verso uno dei simboli del potere di Saddam Hussein, dittatore che investì tantissimo nell'archeologia con l'intento di creare un'identità irachena nazionale. L'Occidente considerò il saccheggio come crimine contro l'umanità, altri la manifestazione della non accettazione di quella idea di identità, rivelando ancora una volta come le politiche nazionali, non necessariamente intraprendono cammini interpretativi che restituiscono immagini del passato condivise dalle comunità stanziate sul territorio.

Bisogna prendere in considerazione che esistono delle forme altre di identificazione, scelta e costruzione del patrimonio culturale, da non considerare barbariche in quanto non uniformate al modello occidentale. È indubbio però che «i cosiddetti 'patrimoni culturali' siano diventati oggetto di un'ossessione collettiva» (trad. mia, GONÇALVES R., 2007:239), non solo occidentale e che costituiscano addirittura il paradigma esplicativo delle società moderne. La selezione da cui risulta un patrimonio culturale nazionale, implica oblii, silenzi e distruzioni, a volte necessari per la sana esistenza di una comunità,⁵⁷ altre necessari alle classi dominanti per affermare la loro supremazia, altre per cercare di ripartire ed andare avanti dopo un periodo di soprusi come ad esempio del colonialismo. Partendo dall'esempio del lavoro di ricerca etnografica della Maffi, in questa sede si analizzano due casi mozambicani in cui esistono evidenti beni patrimoniali tangibili e non. Le società odierne appaiono immerse in un villaggio globale (MCLUHAN, 1964), che grazie a collegamenti

⁵⁷ Vedi l'esempio della comunità ebraica e del diritto all'oblio esposta in TODOROV, T. (1996). *Gli abusi della memoria*, Napoli, Ipermedium.

intercontinentali risultano sempre più esposte alla costante minaccia dell'oblio o al desiderio stesso di dimenticare (AUGÉ, 2000; CANDAU, 2002; TODOROV, 1996). L'immaginazione alimentata e sostenuta da nuove possibilità fisiche e segniche, non risulta più essere una mera fantasia e/o una via di fuga dalla quotidianità, ma la concreta realtà delle pratiche sociali perennemente riorganizzate su nuovi modelli interpretativi, generati da memorie trasversali di comunità diasporiche capaci di istituire panorami culturali ibridi. Una modernità 'in polvere' (APPADURAI, 2012), dovuta agli incessanti e sempre nuovi flussi culturali a cui siamo sottoposti quotidianamente che sovvertono i rapporti istituzionali moderni e logorano gli Stati nazionali, aprendo dinanzi a noi scenari prima impensabili. Prive di orientamenti e confini sociali nitidi, le società contemporanee si presentano in uno stato 'liquido' (BAUMAN, 1999). Il Mozambico non è esente da tutto ciò, nonostante sia uno dei paesi più poveri al mondo. Sorge spontaneo quindi domandarsi quali siano le intenzioni di chi in un tale contesto, decida di intraprendere un cammino di patrimonializzazione. La decostruzione dei processi di oggettivazione che vedono coinvolti i due luoghi della memoria, restituisce elementi chiave per la comprensione delle politiche culturali coloniali prima e post indipendenza poi, rivelando come su territori piccolissimi agiscano sistemi di potere transnazionali inimmaginabili, capaci di influenzare notevolmente la vita di chi risiede in questi luoghi, ma non solo. Innanzitutto il concetto di *moçambicanidade*, che a detta di alcuni non sembra più avere la stessa valenza degli anni subito successivi la proclamazione della Repubblica Popolare del Mozambico nel 1975,⁵⁸ si rivela invece alimentato da focolai che per quanto apparentemente sembrano avere concezioni di patrimonio differenti, in realtà ricalcano esattamente gli standard dettati da chi domina la scena politica sin dall'Indipendenza.

II.4 TURISMO E CULTURA

Per il tipo di studi condotti durante questa ricerca, era impensabile tralasciare un aspetto che continua ad essere associato alla cultura e alle tradizioni, diventando per molti l'unica forma possibile di promozione e sviluppo del patrimonio culturale. Quando l'*heritage* incontra i costruttori del tempo libero, si generano pratiche di valorizzazione, risemantizzazione, ricostruzione e reinterpretazione del passato in tutti gli aspetti sociali che esso concerne. L'uso del patrimonio culturale in ambito turistico, diventa la garanzia di sicurezza e stabilità dei programmi che si centrano sul passato e che

⁵⁸ La Repubblica Popolare del Mozambico è esistita fino al 1° dicembre 1990, anno in cui venne istituita l'odierna Repubblica del Mozambico.

al contempo hanno come obiettivo quello di fornire una ‘rappresentazione autentica’ dello stesso, attraverso la messa in scena (SIMONICCA, 2006).

La connessione tra turismo e cultura pare tracciarsi nello stesso periodo in cui si formò l’idea di patrimonio, approssimativamente intorno al Settecento, quando ricchi giovani aristocratici effettuavano il *Grand Tour*, che aveva come obiettivo il perfezionamento della formazione intellettuale attraverso l’esperienza del viaggio in paesi dell’Europa Continentale e dell’incontro, che poteva oscillare dai pochi mesi a svariati anni.⁵⁹ Riproposto anche nel XVII secolo con circuiti legati a chiese, cattedrali e musei, ci si avvicinò alla produzione di forme sempre più spendibili di cultura fino alla totale commercializzazione per le masse, successivamente la Seconda Guerra Mondiale.

Ma ciò che caratterizza gli anni Settanta e l’inizio di un complesso incontro fra turismo e cultura, in cui alla progressiva segmentazione del mercato corrispondono diverse innovazioni: la formazione di ‘pacchetti’ in cui l’elemento culturale costituisce uno delle più rilevanti attrattive e novità, la nascita di nuovi mercati (urbani e rurali), la moltiplicazione e specializzazione dei musei, la moltiplicazione dei centri di produzione artistica e la crescita esponenziale di manifestazioni culturali. (SIMONICCA, 2015:174)

Il turismo viene così inserito nello spazio moderno della cultura ed è capace di rendere visibile « il passaggio da una concezione di cultura quale insieme olistico e coeso di valori, credenze e comportamenti, a una concezione di cultura centrata su processi di negoziazione complessi e differenziati» (SIMONICCA, 2004:224). È già dalla fine degli anni ’70 infatti, che entra a far parte degli interessi antropologici come fenomeno collettivo che pervade in profondità immaginari collettivi e credenze, capace di influenzare l’andamento delle azioni sociali. La prima teoria generale che risale al 1976 venne elaborata da MacCannell (SIMONICCA, 1997; - 2006; - 2015), il quale individua nel turismo la struttura fondamentale della modernità. Nonostante la tesi sia stata molto criticata, quello che qui interessa, è tracciare il confine che esiste tra uno studio di tipo antropologico sul turismo e uno ad esempio sociologico teso a classificare i differenti tipi di turismo e turista o uno di tipo economico in cui l’interesse è rivolto sulla modalità e quantità di capitale economico prodotte dal mercato del tempo libero. Il rapporto che il turismo instaura con la cultura rientra negli interessi antropologici in quanto capace di generare uno spazio di interazione e produzione di processi vitali nuovi, risultato dello spostamento fisico di un individuo nel mondo e dell’incontro di questi con altri dai differenti orizzonti culturali. L’economia della cultura è il risultato di una particolare disposizione che permette la trasformazione della ‘conoscenza locale’ in nuove risorse e nuove tecniche, disponibili per quel determinato territorio. Le modalità che permettono questa alterazione di senso e di valore alle ‘cose culturali’ segue modalità differenti che possono essere individuabili nella

⁵⁹ Cfr. SIMONICCA, A. (2015). *Cultura, Patrimonio e Turismo. Dal viaggio alla mobilità culturale. Elementi di antropologia del presente*, Roma, CISU.

‘commercializzazione della cultura’ o mercificazione delle forme locali o regionali, attraverso la creazione e la valorizzazione di risorse costituite da elementi identitari specifici, tangibili o intangibili; nella trasformazione e costruzione di una nuova immagine territoriale rivolta all’esterno; nell’attivazione di iniziative territoriali che abbiano come obiettivo quello di far crescere l’autonomia delle organizzazioni o della popolazione locale; ed infine nella regolamentazione delle tradizioni locali o regionali, esposte alla globalizzazione (SIMONICCA, 2006). Il turismo quindi potrebbe essere inserito proprio in questo spazio moderno della cultura, legandosi non solo nella prospettiva economica: il suo studio in realtà anticipò la lunga discussione sul concetto di cultura stessa che portò il mondo antropologico ad una svolta interpretativa quando la cultura divenne sinonimo di ‘tradizioni inventate’, le quali si rendevano palesemente evidenti nel momento turistico, ossia laddove lo spazio sacralizzato o performato è totalmente costruito, artificiale. Considerato quindi come una delle chiavi di lettura di una società che delinea continuamente i propri confini identitari attraverso l’uso di elementi patrimoniali per la creazione di beni e pratiche spendibili all’interno del mercato del tempo libero, il rapporto tra turismo e cultura riceve struttura teorica proprio con l’elaborazione delle tesi sul capitale culturale di Bourdieu (1979) ed in particolare con quello che egli definisce come ‘capitale simbolico’ inteso come la percezione all’interno dello spazio sociale data dal patrimonio che si possiede. La creazione di circuiti nuovi, di visite guidate, di nuove attrazioni, come l’ideazione di nuovi spazi di aggregazione e relax, per un turismo che definiamo di tipo ‘culturale’, è necessaria l’esistenza di elementi che abbiano un forte valore simbolico per le comunità ‘ospitanti’ e che si facciano da garanti dell’esistenza di un patrimonio ad elevato valore culturale capace di produrre un grande valore economico, grazie all’unicità e l’autenticità dell’esperienza che si offre al turista. «La cultura diviene un segno di distinzione e insieme un prodotto inalienabile del luogo; i prodotti culturali assumono la forma fisica del capitale culturale; l’innesto fra spazio e simboli genera nuove identità locali» » (SIMONICCA, 2015:178).

Non si vogliono, né si potrebbero affrontare in questa sede i temi classici dell’antropologia del turismo quali il viaggio e il tempo libero, l’incontro, lo sguardo turistico. Ciò che però è apparso interessante da sondare durante la ricerca, sono stati quelle sacche tematiche che accomunano gli studi culturali e quelli del turismo individuabili in: identità, senso di appartenenza, diritti, cittadinanza, giustizia sociale. Dato che il *fieldwork* ha avuto luogo in aree interessate da fenomeni turistico-culturali importanti e tenuto in conto che la nascita e lo sviluppo di un sito turistico, prevede la messa in moto di meccanismi di produzione di cornici rappresentative lontane dagli ideali di autenticità divulgati, è parso interessante osservare le modalità di costruzione dell’immagine identitaria a fini turistici e dell’uso degli elementi ‘memoriali’ materiali ed immateriali, spesso riconosciuti dai membri stessi della comunità locale come elementi appartenenti al patrimonio

culturale, da parte di molteplici *stakeholders* per la creazione di nuovi Brand. L'osservazione si è soffermata sia sul *frontstage* che sul *backstage* del teatro delle *performance*, per comprendere come prendano vita i processi di innovazione e tradizionalizzazione, da chi siano coordinati, per avanzare delle riflessioni sugli effetti che determinate proposte identitarie hanno sulla popolazione. La creazione di progetti turistici determina la ridefinizione dei rapporti esistenti tra ambiente e cultura e tra cultura e società, individuando prima l'elemento caratterizzante di un determinato popolo o gruppo sociale, per trasformarla poi in una quantità definita di merce/prodotto da immettere nel mercato del turismo (SIMONICCA, 2006). Quando il fare cultura è associato al fare turismo, non sempre si alimenta la produzione di nuovi valori culturali.

La relazione esistente fra ambiente, uomo e cultura, o meglio ancora tra l'uso dell'ambiente da parte dell'uomo e i tentativi di preservazione delle diversità culturali, produce una costante riconfigurazione degli spazi attraverso l'uso di elementi patrimoniali. Questa consapevolezza ha però fatto sorgere un'altra preoccupazione che è quella di operare senza causare la distruzione degli elementi utilizzati per la produzione di nuovi introiti. Per questo motivo se negli anni Novanta l'interesse nei confronti del patrimonio culturale crebbe in quanto considerato utile nell'ideazione di nuove attrazioni turistiche, al contempo nasce l'esigenza di coniugare alle nuove strategie di uso del territorio quelle di conservazione, garantendo non solo la preservazione delle etnicità e dei vantaggi economici da esse traibili (SIMONICCA, 2006), ma assicurandosi la continuità della produzione di valore. Iniziarono ad essere incentivate delle attività che fossero sostenibili, dove con 'sostenibilità' si fa riferimento ad un congiunto di principi etici che assicurano il rispetto nei confronti delle comunità in cui (e per cui) si opera; che le azioni intraprese abbiano luogo attraverso la cooperazione dei diversi attori sociali locali; che la gestione dell'area sia tale da preservare gli elementi che le danno valore; che i nuovi programmi di gestione vengano incorporati all'interno dei piani di sviluppo regionale/locale. In quegli stessi anni, per cui, ispirandosi alle idee del turismo ambientale, prese forma il turismo sostenibile i cui obiettivi sono proprio quelli di creare e mantenere vive le attività di produzione di valore economico promuovendo e assicurando la preservazione degli ambienti culturali e ambientali in cui si opera. Nel tempo però si è dato vita ad un nuovo aggettivo che sta prendendo sempre più piede nell'uso comune e che è quello di 'comunitario' e che viene solitamente collegato al sostenibile. Progetti di turismo comunitario, che si originano a partire dai bisogni della comunità, protagonista e operatrice in primo piano, hanno teoricamente come obiettivo innanzitutto il miglioramento e lo sviluppo del territorio e delle condizioni di vita di chi lo abita. Anche in questo caso, si punta a dare al turista la possibilità di entrare in contatto con qualcosa di autentico, di vivere un'esperienza unica ed irripetibile, attraverso un prodotto, una pratica, una rappresentazione che la

stessa comunità detiene e sancita come importante e come elemento identitario rilevante, la tutela e la riproduce.

La grande difficoltà nel dare una risposta a ciò che il futuro riserva, crea un senso di forte disorientamento per l'individuo che all'incalzare di una necessità sempre maggiore di scoprire qualcosa a cui appigliarsi, elabora nuove strategie di sopravvivenza che lo aiutano a superare i momenti di incertezza. La certezza del passato avvia processi di messa in valore di elementi ad esso correlato, altresì conosciuti come processi di patrimonializzazione, processi che non hanno mai un esito definito, in quanto è in base alle esigenze del presente che decidiamo cosa debba essere ricordato. La sostanziale differenza tra l'uso dei beni che costituiscono il patrimonio culturale di un luogo, di una comunità, di un gruppo sociale per scopi puramente culturali e quella a fini turistici risiede nella percezione che si ha del patrimonio stesso. Gli usi che volgono ad una costante rigenerazione e produzione di valore culturale da cui poi è possibile anche trarre valore economico, partono dal presupposto che lo stesso processo di patrimonializzazione è qualcosa di costantemente reinventato, dinamico e relazionale, così come quello identitario (BALLACCHINO, 2015). Gli usi turistici invece, tendono a bloccare la dinamicità della patrimonializzazione per permetterne l'impacchettamento, facilitando la vendita di prodotti che senza il valore simbolico da essi posseduto non avrebbe senso di esistere. Questo modalità comporta però un rischio di congelamento ed una perdita del valore economico che essi teoricamente sono in grado di produrre. Sono gli elementi patrimoniali a permettere la comprensione del senso del luogo e a conferirgli legittimità, producendo la stessa località. Per tutti questi motivi il turismo risulta l'antropologia, un'importante punto di osservazione su cui riflettere e comprendere le dinamiche sociali odierne e le continue negoziazioni per le interpretazioni di passato, presente e futuro.

SPAZIO, TEMPO E POLITICHE

Il passato non è più una terra in cui tornare, ma è diventato un deposito sincronico di scenari culturali, un archivio centrale del tempo a cui fare ricorso come meglio si crede. (APPADURAI, 2012:43)

CAPITOLO III

MOZAMBICO: UN INQUADRAMENTO STORICO

L'Africa è un continente in cui convivono miriadi di microcosmi culturali, sociali ed economici differenti, impossibili da interpretare senza una buona conoscenza e comprensione dei fatti storici che li hanno attraversati e che continuano ancora oggi ad influenzare e direzionare gli avvenimenti contemporanei. La conoscenza gli avvenimenti riguardanti il Mozambico è risultato fondamentale durante l'intera durata del *fieldwork*, non solo per comprendere il contesto in cui avviare l'analisi che mira a decostruire e spiegare determinate condizioni socio-culturali, ma per la comprensione della postura più adeguata da assumere con la popolazione locale, per ottenere informazioni.

Senza un'analisi storicamente profonda e geograficamente ampia, capace di tenere in conto questioni politiche ed economiche, corriamo il rischio di vedere solo i residui del significato. Vediamo le pozzanghere, forse, ma non i temporali e certamente non le nuvole minacciose di pioggia che si stanno addensando. [...] Chi guarda solo al passato per rendere conto dell'etnograficamente visibile non coglierà le vive reti di potere che irretiscono la miseria osservata. [...] Coloro i quali, invece, guardano solamente agli attuali agenti del potere per spiegare la miseria non saranno in grado di cogliere come le disuguaglianze sono strutturate e legittimate nel corso del tempo. (FARMER, 2006:25)

Qualunque studio sulla società mozambicana si voglia intraprendere non può non tener conto dei secoli di contatto prolungato con altri popoli e altre culture totalmente diverse tra loro, né del lungo periodo di occupazione prima e colonizzazione poi da parte delle potenze portoghesi che oltre a delineare i confini geografici che ancora oggi possiamo osservare sulle cartine, si impose e rimodellò tutto l'assetto sociale del paese, dominandolo e sottomettendolo. L'aver vissuto un assoggettamento di tipo coloniale per diverso tempo, ad esempio, non è un elemento sottovalutabile, leggibile nei volti di chi lo ricorda perché lo ha vissuto e di chi lo ha incorporato perché cresciuto ascoltandone i racconti. Sono passati ancora – relativamente – pochi anni dalla liberazione del paese dal dominio coloniale avvenuta nel 1975 e sono ancora evidenti gli effetti di tale forma di 'incontro' che i cui effetti risultano ancora oggi assolutamente leggibili nelle modalità di costruzione delle relazioni tra individui. Le modalità secondo cui un individuo, un gruppo o una nazione, delinea la propria identità, sono orientate da chi detiene maggiore potere di azione e di influenza sulla società. Questo significa che chi assurge al ruolo di *leader* detiene un importante ruolo nello stabilire quali siano gli elementi che costituiscono l'immagine dell'intero gruppo sociale, stabilendo i criteri di appartenenza o di esclusione ad esso. Nel caso mozambicano chi occupò posti di dirigenza dopo il dominio coloniale ad oggi, fu sempre la stessa forza politica che guidò il paese alla liberazione e fu in grado di produrre una nuova gerarchia sociale, rigida e escludente, questa volta non per questioni razziali ma

per ideologie politiche divergenti. La vecchia classe dirigente continua a indirizzare ancora oggi le scelte memoriali, escludendo da queste narrazioni le fazioni ritenute dannose alla loro immagine. Parlare del Mozambico contemporaneo post-indipendenza, significa parlare inevitabilmente del partito del Frelimo, in veste di mente strategica della nazione. Esistono però, numerose altre voci che in maniera congiunta hanno contribuito e influenzato gli andamenti della storia del paese e che continuano tuttora a rimodellare l'immagine identitaria del paese. A differenza del Frelimo questi non vengono quasi mai riconosciuti come rappresentativi negli elementi che costituiscono il patrimonio culturale nazionale.

Occorre guardare al patrimonio non in un'ottica di neutralità ma come esito di un processo costantemente reinventato, dinamico e relazionale, come è del resto quello identitario, in cui intervengono molti attori sociali, spesso anche in conflitto tra loro. Sul patrimonio e sui processi di azione e costruzione del valore patrimoniale si rispecchiano e producono mutamenti all'interno delle comunità locali, in corrispondenza o in conflitto delle istanze universali che, per dirla in termini herzfeldiani, si rifanno a una sorta di 'gerarchia globale dei valori'. (BALLACCHINO, 2015:23)

Il singolo individuo costruisce la sua identità attraverso processi che definiamo di inculturazione e acculturazione e che hanno luogo all'interno di reti sociali esclusive a cui egli stesso appartiene e che al contempo crea, distrugge e ricostruisce. I paradigmi sociali incorporati sono unici per ogni individuo, in quanto unici sono i *network* in cui ognuno orbita, ma al contempo riproducono le gerarchie della società in cui si è immersi. Le politiche identitarie di una nazione influiscono enormemente sulla percezione che il singolo ha di sé e sulla scelta di ciò che si ritiene importante preservare e valorizzare. Concordando con la necessità di osservare la società attraverso una prospettiva dinamista (BALANDIER, 1973) che la consideri come un sistema approssimativo continuamente soggetto all'azione di agenti interni ed esterni che determinano mutamenti e squilibri, segue un inquadramento degli avvenimenti che maggiormente caratterizzarono il paese, a partire dal periodo pre-coloniale sino ai conflitti post indipendenza.

III.1 LA TERRA DI MUSSA M'BIKI

A.: Ayo, primero aphyale va arabo, kiawa afrança, kiawa a china, kiawa a hinde omalihera maportugues. Wano portugues Vasco da Gama waphiawale wanihikunaya yahikumana unthu inthaly mulupale vale yari pescatoro! Yasimia Mussa bin Bique masse yalavula ni Vasco da Gama wano ole khazuela emakwa ne ecunha yalavula essurto egesto.

*Primeiro chegou o árabe, depois a França, depois a China, depois os indianos e terminaram com os portugueses. Então o português Vasco da Gama quando chegou aqui em um belo dia encontrou uma pessoa no pau grande, essa pessoa era um pescador! Chamava-se Musa bin Bique mas Vasco da Gama não falava emakhuwa e eles comunicaram através de gesto.*⁶⁰

Sono tante le versioni che circolano sulle origini del nome del paese a causa della mancanza di fonti scritte certe. Una delle referenze maggiormente accreditate a riguardo, citata in numerosi lavori è quella di Costa (1934), che da quanto riporta Dias (2001) è da considerarsi come la prima e forse più autorevole indagine relativa all'origine del nome.⁶¹ Non vi è certezza di ciò: qualche giovane guida turistica racconta che il nome in realtà sia il derivato dell'unione dei nome tre giovani pescatori che conoscevano bene il mare e si chiamavano Mussa, Bin e Biq, altri raccontano che fosse invece il nome di un mercante e sultano arabo che stabilitosi in una delle isolette disabitate vicino la costa, occupò una piccola parte di questo piccolo lembo di terra che diede poi il nome al paese intero. Dias riporta uno stralcio della ricostruzione fatta da Costa in cui si legge:

Muito antes dos portugueses navegarem no oceano Índico, um pescador indígena chamado Muhipiti, atraído pela abundância de peixe que havia em volta da ilha (hoje Moçambique) foi-se lá a instalar e tomar posse dela. Os indígenas do continente, para a distinguir das ilhas que a rodeiam, começaram a designá-la pelo nome do possuidor, isto é, Ilha do Muhipiti (em língua Émakua, Ékisirua ia Muhipiti). Depois, para abreviar o nome, chamavam-lhe apenas Muhipiti. E Muhipiti ficou. Mais tarde passou a ilha para o governo dum outro indígena, chamado M'biki. Sucedeu-lhe um filho, de nome Muça, que governava a ilha, quando Vasco da Gama fundeu em frente. Estabelecidas as relações com os habitantes, os portugueses perguntaram quem mandava na ilha. Responderam os interrogados: -Manda o Muça M'biki. Os portugueses, daí em diante, quando se referiam a ilha, diziam: - A ilha de Muça M'biki. E, aligeirando a provincial destes dois nomes, foram dizendo Moçambiki, até que se convertem no vocabulário actual 'Moçambique'. (COSTA, 1934, in DIAS, 2001)⁶²

⁶⁰ Testimonianza di Age Assomane, segretario del *Bairro Querabe*, classe 1933, tratta dal *Focus Group* realizzato ad Ilha de Moçambique con un gruppo di anziani residenti il 28.09.2017, in collaborazione con Momade Ussene e Joaquim Nazario, in funzione di mediatori e traduttori. Il primo dei tre stralci è una trascrizione della conversazione avvenuta in lingua emakhuwa; il secondo è la rispettiva traduzione in portoghese; la terza è una mia traduzione in italiano. Trad. mia: Per primi arrivarono gli arabi, poi la Francia, poi la Cina, dopo gli indiani e infine i portoghesi. Quando il portoghese Vasco da Gama arrivò qui in un bel giorno e incontrò una persona seduta sotto un grande albero. Questa persona era un pescatore! Si chiamava Mussa bin Bique. Vasco da Gama non parlava il Macua e comunicarono attraverso gesti.

⁶¹ Cfr. COSTA, F. M. (1934). *Origem do nome da Ilha, Cidade, Distrito e Província de Moçambique*, Exposição Colonial Portuguesa, Porto, citato in DIAS, V. C. (2010) *Ilha de Moçambique - estudo da Fortaleza de São Sebastião e a Capela de Nossa Senhora do Baluarte (século XVI a XIX)*, Univesidade de Évora.

⁶² Trad. mia = Molto prima che i portoghesi navigassero nell'Oceano Indiano, un pescatore indigeno di nome Muhipiti, venne attratto dall'abbondanza del pesce in quelle acque vicino all'isola (oggi Mozambico) e si trasferì lì, prendendone il possesso. Gli indigeni della zona continentale, per distinguerla dalle altre isole che la circondano, cominciarono a designarla con il nome del proprietario, ossia, Isola di Muhipiti (che in lingua Macua, suona Ékisirua ia Muhipiti). Successivamente, per abbreviare il nome, la chiamarono semplicemente Muhipiti. Nome che le rimase. Più tardi l'isola passò nelle mani di un altro indigeno chiamato M'Biki a cui gli successe il figlio di nome Muça, il quale governava l'isola quando Vasco da Gama ancorò lì la sua scialuppa. Una volta stabilite le relazioni con gli abitanti, i portoghesi chiesero

Qualunque sia l'origine di questo nome, ragionando in base alle regole di costruzione dei nomi secondo l'onomastica araba, all'*ism*, ossia al nome proprio di persona, segue il *nasab*, il patronimico che a sua volta precede il nome del padre. Il patronimico è indicato dai termini *ibn* o *bint* per indicare rispettivamente, 'figlio di' o 'figlia di' e permette la ricostruzione della genealogia familiare.⁶³ Di conseguenza pensare che il nome riportato nei resoconti dei primi viaggi effettuati dai portoghesi che misero piede in Mozambico,⁶⁴ faccia riferimento ad un nome di persona è un'ipotesi verosimile. La trascrizione di Mussa *ibn* M'Biki, con la fonetica portoghese risulterebbe proprio Mo-ça-mbi-que.

Lo scopo di questo lavoro però, non è quello di cercare la verità circa le origini del nome del paese e dell'isola, nonostante sarebbe interessante indagare maggiormente sul perché ad esempio con l'indipendenza si decise di mantenere un nome attribuito da potenze straniere. Ciò che ritengo interessante è sottolineare come all'interno della memoria vernacolare, la storia raccontata e tramandata, qualunque sia la versione presa in considerazione, metta sempre l'accento sul momento dell'occupazione da parte degli arabi sulle coste dell'Oceano Indiano come se antecedentemente non ci fosse nulla di rilevante e solo attraverso all'arrivo degli arabi e all'islamizzazione dei territori che le popolazioni indigene prendono coscienza di sé. Il carattere multiculturale che caratterizza l'immagine identitaria nazionale ufficiale, costruita e trasmessa, è già insito nella denominazione del paese, che prende il nome dall'errata trascrizione del nome del presunto proprietario di un'isola che divenne capitale, da parte di chi per lunghi anni occupò il paese. Sostrati di influenze che si fondono e danno vita a nuove realtà culturali. In realtà però, la storia del Mozambico, non inizia dall'occupazione di un'isoletta tropicale non lontana dalla costa da parte di un antenato mitico venuto da chissà dove intorno al VII secolo d.C. ma inizia molto tempo prima.

Le società che occupavano i territori dell'attuale Mozambico,⁶⁵ si basavano su un'economia di agricoltura e pastorizia ma anche di caccia e pesca, laddove fosse possibile, di tipo familiare. Il

chi detenesse il potere sull'isola. Gli interrogati risposero: - Qui comanda Muça M'biki. Da quel momento in poi i portoghesi quando dovevano riferirsi all'isola dicevano: - L'isola di Muça M'Biki. Cercando di semplificare i due nomi, la chiamarono Moçambiki, fino a quando nel vocabolario attuale non venne convertito in 'Moçambique'.

⁶³ Cfr. su https://it.wikipedia.org/wiki/Onomastica_araba, consultato il 12.06.2018

⁶⁴ In un articolo contenuto nella rivista dell'Università di Coimbra risalente al 1992, di MACHADA, J. P., dal titolo *Terras de além, no relato da viagem de Vasco da Gama*, sono stati organizzati tutti i termini con cui venivano nominati gli avamposti portoghesi tra Africa e Asia, ragionando sull'eventuale origine. Alla voce 'Moçambique' (p. 337), l'autore riporta: «O Relato apresenta este neologismo toponímico sob diversas grafia: *moncobiquy*, *moncobique*, *maçambique* e *macombiquy*, *mocombiquy*; mas noutros textos ainda encontramos *Monçenbique* (antes de 1500), *Monsambique* (no mapa de Caneiro de 1502, segundo M. Longworth Dames, *The Book of Duarte Barbosa*, I, p.16, nota), *Maçambique* (séc XVI, na Rev. de Historia I, p.107), *Mosambique* (Esmeraldo, I, cap. 27, p.86), *Moçambique* (em Gil Vicente, na *Copilaçam*, fls. 180 e 199 vs.). Todas essas formas estao proximas de *Musambiki* ou *Msambiki* em uso entre os nativos [...]. Em arabe é *musabij*, presumivelmente resultante de uma forma **msabiq*, com o habitual tratamento em árabe de *q* (ou *g*) para *j*. Segundo Antonio Cabral, tal top seria sido explicado pelo P. Francisco Manuel de Castro a partir de *Muça M'Biki*, que 'era o nome do chefe da Ilha quando os portugueses la chegaram...'. O mesmo autor contra-argumenta: '*Sacoja*, e não *Muça M'Biki*, era chefe da ilha quando Vasco da Gama ai chegou'. [...] O facto é que o chefe em causa chamar-se-ia qualquer coisa [...], mas a terra já era Moçambique. Deste modo, de concreto, nada se sabe a respeito da origem deste nome».

⁶⁵ Con territorio mozambicano attuale, faccio riferimento ai confini politici odierni del paese.

processo di espansione demografica di queste popolazioni, pare essere concomitante a due diversi fenomeni a loro volta legati fra loro: da una parte la migrazione di un nutrito gruppo della popolazione di lingua bantu che dal sud del Golfo di Guinea,⁶⁶ orientandosi ad oriente, si diresse verso la zona dei Grandi Laghi, riuscendo a stanziarsi nelle zone che comprendono l'attuale Tanzania, Kenya, Malawi, Zimbabwe, Mozambico nonché parte del Sudafrica e dando vita a nuovi gruppi linguistici pur discendenti da uno stesso ceppo; dall'altra parte l'uso di nuove tecnologie e l'implementazione del ferro (SERRA, 2010:11). Queste popolazioni 'proto-bantu' costituirono poi, a seguito di un lungo processo di trasformazione, i successivi gruppi linguistici classificati come Bantu Orientali. Secondo i risultati delle datazioni al carbonio fatte sui reperti archeologici rinvenuti nella zona a Sud del Malawi, sono attestate le prime presenze bantu nel territorio mozambicano tra il 200 e il 300 d.C (FERREIRA, 1982; SERRA, 2010). La ricostruzione del periodo pre-coloniale risulta però ancora abbastanza difficile a causa della mancanza di testi scritti di popoli di tradizione orale. Le campagne di scavo archeologico stanno provando a colmare le grandi lacune, congiuntamente alle fonti scritte che risalgono già al XVI secolo. Seguendo la periodizzazione proposta da Ferreira (1982) nel testo *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*, fino all'anno 1000 d.C. ci troviamo nella fase iniziale dell'età del ferro in cui

quasi la totalità del territorio mozambicano a sud dello Zambesi, si situa nella regione fisiografica designata come *eastern plateau slopes* relativa alle terre sotto il Grande Altipiano. [...] La maggior parte degli archeologi concordano nell'affermare che all'interno della regione, lo sviluppo si diresse verso sud. [...] questi coltivatori proto-bantu preferivano le zone costiere o le valli dei fiumi in prossimità della foce, in zone con alto tasso di pioggia, vegetazione abbondante e suolo umido, alcalino e alluvionale. (trad. mia, FERREIRA, 1982: 31)

Lo stanziamento e il conseguente sviluppo dell'agricoltura videro il formarsi di specifiche relazioni di produzione e di politiche di organizzazione della società a partire da un nucleo originario di consanguinei da cui successivamente si costruirono gruppi sociali differenziati per linee di discendenza patrilineari a sud dello Zambesi e matrilineari a nord.

[...] con le migrazioni e le guerre, attraverso lo sviluppo degli scambi commerciali, con l'impatto mercantile Arabo-Swahili, iniziarono a sorgere delle differenziazioni regionali, sia a livello culturale, che linguistico ma anche nei costumi e a livello politico in seguito alla comparsa di re e dirigenti. (trad. mia SERRA, 2010:19)

Le caratteristiche geografiche del Mozambico hanno sicuramente inciso sulla direzione che lo sviluppo economico prese nonché sul continuo mutamento culturale. La totale esposizione al mare su tutto il fianco est poi, lo rese porta d'ingresso all'entroterra africano e ponte di collegamento per il

⁶⁶ Aurélio Rocha, redattore del Capitolo I del testo SERRA, C. (2000). (a cura di), *História de Moçambique*, Vol. 1, Maputo, Livraria Universitária, p.11, scrive: «A palavra 'Bantu' tem uma conotação exclusivamente linguística e surgiu dos estudos entre 1851 e 1869 do linguista alemão Bleek, para assinalar o grande parentesco de cerca de 300 línguas, as quais utilizam esse vocábulo para designar 'os homens' (singular *Muntu*). Não existe, pois, uma 'raça Bantu'».

continente asiatico. La storia precoloniale del Mozambico è assolutamente legata a quella degli stati vicini, nonché esposta a forti influenze dai popoli che la raggiunsero via mare e per tutto il primo millennio, le profonde innovazioni e trasformazioni sociali, demografiche, nonché culturali andarono a delineare il panorama culturale estremamente diversificato ancora oggi osservabile all'interno dei confini attuali. Le società rurali che occupavano i vasti territori erano estremamente dinamiche e i primi centri urbani si costituirono a partire da raggruppamenti commerciali, amministrativi e religiosi che divennero poi le capitali degli stati o dei centri commerciali in grado di offrire maggiori servizi. Le popolazioni bantu della costa cominciarono ad incrementare i loro traffici grazie all'arrivo provenienti dal Golfo persico, che già nel VII secolo era considerato come uno dei maggiori centri commerciali dell'Oceano Indiano e che influirono notevolmente sui caratteri culturali che sviluppò tutta quell'area del continente africano, presentandosi ancora oggi come un prodotto assolutamente ibrido.

A partire dal VII secolo, i mercanti arabi via via convertiti all'Islam portarono oltreoceano con le loro merci anche la testimonianza della nuova fede: nel culto, nelle pratiche sociali, nell'osservanza dei precetti, affiancati ben presto da navigatori persiani islamizzati. [...] Navigatori e mercanti viaggiavano accompagnati da sapienti religiosi (gli *ulama*) che, come missionari, mettevano al servizio di queste comunità il loro sapere. All'epoca della predicazione di Muhammad, la costa orientale africana era inserita da secoli nella rete commerciale dell'Oceano Indiano. L'arrivo dei musulmani incrementò considerevolmente i traffici ed ebbe influenze profonde e durature nell'area. (CALCHI NOVATI, VALSECCHI, 2005:87)

Nel VIII secolo con il sorgere della dinastia Abbaside in Mesopotamia la navigazione nel Golfo Persico si era sviluppata al punto tale da riuscire ad espandere il raggio delle rotte commerciali nell'Africa Orientale. La discesa del fianco orientale africano, tra il IX e il XIII secolo e la sempre maggiore presenza, mantenuta attraverso la costruzione di piccole colonie mercantili islamiche,⁶⁷ in cui era possibile incontrare merci provenienti dal mercato asiatico, richieste dai bantu, portò ad un notevole incremento della presenza araba e persiana nell'area compresa tra Zanzibar e Pemba, anche se, nel XIII secolo, furono la valle dello Zambesi e l'altipiano dello Zimbabwe ad accogliere il maggior numero di emigrati grazie agli avamposti commerciali presenti (NEWITT 1995, SERRA, 2000). La zona che va dall'attuale provincia di Nampula proseguendo verso Nord fa parte quindi di

⁶⁷ Sull'islamizzazione e l'influenza della cultura swahili nel nord del Mozambico esiste una vasta letteratura. Per un maggiore approfondimento si consigliano: BONATE, L. (2010). «Islam in Northern Mozambique: A Historical Overview» in *History Compass*, No. 8, pp. 573-593; CALCHI NOVATI, G. P.; VALSECCHI, P. (2005). *Africa: la storia ritrovata: dalle prime forme politiche agli stati nazionali*, Roma, Carrocci, in particolare al paragrafo 3.3, *L'islam dei mercati in Africa orientale*, pp. 87-95; DUARTE, R. T. (1993). *Northern Mozambique in the Swahili World, an archaeological approach*, Uppsala, Repro HSC; FERREIRA, A. R. (1982). *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, No. 142, si faccia riferimento al Capitolo VII, pp. 295-308; MACAGNO, L. (2007). «Islã, transe e liminaridade» in *Revista de Antropologia*, Vol. 50, No. 1, pp. 85-123; MATTOS, R. A. (2014). «A dinâmica das relações no norte de Moçambique no final do século XIX e início do século XX» in *Revista de História* (São Paulo), No. 171, pp. 383-419; UNESCO (2013a). *Swahili Historic Urban Landscapes. Report on the Historic Urban Landscape Workshops and Field Activities on the Swahili coast in East Africa 2011-2012*, Paris, UNESCO Ed.

quell'enorme area compresa tra Tanzania, Kenya e la maggior parte delle isole dell'Oceano Indiano, in cui andarono ad amalgamarsi forme culturali appartenenti a popolazioni provenienti da aree geografiche diverse, fino a generare nuove pratiche sociali.

Le attività commerciali, le migrazioni marittime, i matrimoni e i contatti sviluppatisi per differenti ragioni tra gruppi locali e arabi, nuovi arrivati in Kenya e in Tanzania, diedero origine ad una nuova cultura costiera – la cultura Swahili –, che stimolò la formazione di altri nuclei linguistici in Mozambico, come ad esempio: il *Mwani* nella Costa di Cabo Delgado il quale presenta influenze della lingua Maconde o Macua; il *Nabara* a Ilha de Moçambique e in regioni litorali del continente vicino e il *Koti* di Angoche. (trad. mia, SERRA, 2000: 26)

Nonostante si parli di un'epoca molto antecedente all'attuale fenomeno della globalizzazione, l'intreccio di flussi di globali di lunga durata fece sorgere in questa area, l'etnorama swahili.⁶⁸ Questi gruppi sociali si fecero intermediari tra il commercio costiero e quello nell'entroterra lungo i fiumi e in generale, l'espansione di queste attività insieme all'islamizzazione, generò comunità politiche che riprendevano proprio le strutture medio-orientali, come sceiccati e sultanati e maggiormente proiettate nei circuiti commerciali internazionali. Durante il XVI secolo la città più importante della costa orientale era Sofala, insieme all'intera regione in cui è situata, governata da uno sceicco musulmano che rappresentava l'autorità civile ed era anche il maggior commerciante della zona. Divenne il porto per eccellenza per il commercio di oro, in cui convogliavano differenti rotte: a Sofala era possibile comprare merci importate dall'India (alcune addirittura provenienti dall'oriente più spinto), o dal Madagascar ad esempio, con cui la connessione era molto radicata dato che rappresentava il punto di arrivo della tratta orientale che dall'Indonesia arrivava nell'Africa Orientale, passando per Kilwa, situata nel canale di Mozambico (NEWTITT, 1995). In generale le città commerciali importanti nell'area mozambicana, erano dei piccoli centri urbani che per sopravvivere necessitavano di attrattori in grado di trasformarle dei centri locali di produzione. Tra il XIV e XV la città di Kilwa si impose nei commerci e riuscì a ritagliarsi uno spazio di dominio abbastanza importante.⁶⁹ Verso la fine del XV secolo invece, Sena e Tete, poste lungo il corso dello Zambesi, acquisirono importanza in quanto, grazie al facile accesso all'acqua ebbero la possibilità di migliorare le loro produzioni agricole.

In ogni area, il rafforzamento dei legami commerciali e l'estensione del raggio di influenza di clan familiari su altri, era regolato tramite alleanze sigillate da matrimoni combinati (tattica adottarono sia dagli arabi che dai portoghesi successivamente).

⁶⁸ La parola 'etnorama' è la traduzione italiana di *ethnoscape*, ideata da Appadurai (1996) per identificare all'interno del contesto della globalizzazione il flusso di persone e gruppi che in territori diversi da quelli di appartenenza ricreano uno scenario culturale che li lega al territorio di appartenenza.

⁶⁹ Cfr. LIESEGANG, G. (1999). «Il quadro storico della regione prima dell'arrivo dei portoghesi» in *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture/Convergencia de povos e culturas*, a cura di, M. Angius, M. Zamponi, San Marino, Aiep, pp. 36-43.

[...] i centri di potere risalenti al IX-XII secolo nel medio Limpopo, nel Shroda e Mapungubwe, [...] vennero sorpassati da un centro molto più grande, il Grande Zimbabwe, ai margini con l'altopiano a nord, nel XIII secolo. [...] Lo Stato dello Zimbabwe è esistito, approssimativamente, tra il 1250 e il 1450, eclissando i centri di potere della valle del Limpopo. Prese questo nome perché, nella città capitale e in altri centri di potere, l'aristocrazia fece circondare le proprie abitazioni con muraglie in pietra chiamate *madzimbabwe* (al singolare *zimbabwe*). [...] Oltre al Grande Zimbabwe sono conosciute altri 'centri regionali' con abitazioni, anch'esse circondate in pietra, come Manyikeni, nell'attuale distretto di Vilanculos, Inhambane. (trad. mia, SERRA, 2000: 30-31)

Tra il 1450 e il 1550 circa, il Grande Zimbabwe venne abbandonato dalla maggior parte dei suoi abitanti e non sono molto chiare le ragioni di tale abbandono. [...] tra il 1440-1450, si sviluppò, tra i fiumi Mazoe e Luia, un nuovo Stato, con la dinastia dei Muenemutapa a comando. Il nucleo dirigente del gruppo invasore, che diede origine a questa dinastia, si costituì sin dall'inizio come un'aristocrazia dominante ricoprendo e subordinando lo 'stock' della popolazione pre-esistente. [...] Il nucleo centrale di Muenemutapa, [...] era circondato da una cintura di stati vassalli la cui aristocrazia dominante era costituita da parenti dei Muenemutapa che tendevano a ribellarsi quando il potere centrale si indeboliva. [...] i Muenemutapa dominarono a sud dello Zambesi fino alla fine del XVII secolo, perdendo poi la loro posizione in favore della dinastia dei Changamire, che ebbero un ruolo importante nella lotta alla penetrazione portoghese [...]. Lo Stato di Muenetapa sopravvisse nella valle dello Zambesi e a sud est di Tete fino all'inizio del XX secolo. (trad. mia, *ibidem*, 2000: 34-35)

Gli stati Marave iniziarono a formarsi dopo l'arrivo a sud del Malawi, di successivi gruppi di emigranti, provenienti dalla regione Luba del Congo probabilmente e guidati dal clan Phiri. L'archeologia data tra il 1200 e il 1400 la comparsa di un nuovo gruppo di stili ceramici a nord del fiume Zambesi, di cui fa parte nella costa nord del Mozambico la tradizione Lumbo. Si pensa che questa trasformazione potrebbe segnalare anche l'arrivo dei Phiri [...]. Il lignaggio dominante dei Phiri intorno al 1600 era quello dei Caronga. [...] Lo Stato formato dalla dinastia dei Caronga, ebbe come stati satellite quelli di Undi, Lundu, Kaphwiti e Biwi così come a sud dello Zambesi, lo Stato di Muenemutapa aveva come stati satellite gli Stati di Sedanda, Quissanga, Manica e Báruè. (trad. mia, *ibidem*, 2000: 46-47)

La decadenza degli Stati Marave, iniziata alla metà del XVII secolo, si intensificò a seguito della penetrazione di una nuova generazione di mercanti alla fine del XVIII secolo. [...] Bisogna inoltre mettere in conto la comparsa dei Nguni, provenienti da *Mfecane*, un esteso movimento di migrazioni avviatosi da Zululandia a seguito di violente lotte di discendenza. Stati dominati da discendenti di Zwangendaba e Ngwana Maseko, inclusero all'incirca nel 1890, dei territori del Mozambico, rispettivamente nel Niassa e nella provincia di Tete, anche se le capitali dei sovrani Nguni fossero localizzate in Zambia, Malawi e Tanzania. (trad. mia, *ibidem*, 2000: 51-52)

È chiaro ed è oltremodo doveroso continuare a sottolineare, nonostante siano passati ad oggi quarantatré anni dall'indipendenza, che il mondo che i portoghesi incontrarono nell'Africa Orientale era tutt'altro che vuoto e di facile sottomissione. Anzi. Prima di imporsi dovettero impiegare diverse energie e investimenti di capitali, non solo economici, bensì sociali e culturali.

III.1.1 *Mubipiti*,⁷⁰ *Un crocicchio nell'Oceano Indiano*

Lungo le coste di Tanzania, Kenya e nord del Mozambico, nel X secolo sorse la civiltà swahili. Nonostante il Mozambico resti piuttosto coinvolto come 'zona tampone' la presenza dei commercianti arabo-persiani e swahili ebbe un'enorme impatto culturale su tutto il paese, determinando il tragitto dell'evoluzione che la popolazione visse, sino ad oggi. I portoghesi giunsero tra il 1498 e il 1500, confrontandosi con tale sistema politico ed economico. Sofala ad esempio era stata raggiunta da naviganti già intorno al V e VI secolo d.C. fino a diventare nel XVI secolo la città più importante della costa mozambicana, governata da uno sceicco musulmano che oltre a rappresentare l'autorità civile era anche il maggiore commerciante dell'area (LIESEGANG, 1999a; NEWITT, 1995). Usata come prima tappa d'ingresso dei flussi che dall'Indonesia e dall'India proseguivano verso l'Africa dell'Est, Sofala era in realtà sotto il comando di una piccola città costiera della Tanzania, Kilwa, che tra il XIV e il XV secolo, conquistò grande rilevanza nelle rotte commerciali tanto da imporsi su tutto il canale del Mozambico e prendere decisioni riguardo le nomine dei capi di insediamento di una vasta area, arrivando fino a Sofala (LIESEGANG, 1999a; NEWITT, 1995). In questo periodo che combacia con lo spostamento del flusso di oro proveniente dallo Zimbabwe lungo il fiume Zambesi (ZAMPARONI, 1999), il ruolo di Ilha de Moçambique si rafforzò. A Sud dell'isola vi era la punta di Bajone em Sancule, un importante punto di riferimento, luogo di residenza di una popolazione specializzata nella produzione di terracotta. Secondo quanto si legge dai resoconti del navigatore yemenita Ahmad ibn Majid,⁷¹ Ilha de Moçambique era ritenuta un importante scalo commerciale già dal XV secolo (LIESEGANG, 1999a). Quando arrivarono i portoghesi per cui, tutta l'area era già interessata da un commercio marittimo di circa 600-900 anni e sull'isola era già presente un piccolo insediamento risalente al XIII-XIV secolo. Il sistema politico-economico era completamente basato sul controllo delle rotte marittime (LIESEGANG, 1999) e per poter subentrare al controllo arabo-persiano e swahili, guadagnando maggiore libertà di azione, i portoghesi avrebbero dovuto ottenere necessariamente il dominio su queste rotte. Prima di approdare a Ilha de Moçambique però avevano già fatto scalo nell'area di Quelimane, dove probabilmente ricevettero informazioni che indicavano un centro commerciale più importante posto a nord e che nel risalire lungo la costa avessero deciso di fermarsi proprio a Ilha, uno dei primi porti importanti dell'Africa orientale in cui gli arabi che vi si installarono sin dal VII secolo circa, avevano avviato la loro 'talassocrazia indica' (LOBATO, 1988). Probabilmente all'arrivo dei portoghesi, Kilwa aveva già superato il suo periodo massimo di auge ma continuava a nominare i capi di Sofala e di

⁷⁰ *Mubipiti* è il nome di Ilha de Moçambique in lingua *emakhuwa*.

⁷¹ Per approfondimenti sulle menzioni dell'isola nei resoconti di viaggio di missionari e coloni, si consiglia cfr. SAÛTE, N.; SOPA, A. (1992). (a cura di), *A Ilha de Moçambique pela voz dos poetas*, Lisboa, Edições 70.

Ilha de Moçambique. Ilha de Moçambique non arrivò a raggiungere il livello di Sofala, dato il suo ruolo di scalo o deposito nella rotta dell'oro. Il suo valore però, risiedeva proprio nel porto e nel rifugio che esso dava ai naviganti direzionati a Nord o a Sud della costa africana o a Nord-Est verso l'India (LOBATO, 1988). Essendo piccola e sprovvista di acqua potabile, non erano presenti abitanti africani che invece preferivano rimanere sulla costa e impararono le tecniche di navigazione con l'arrivo degli arabi. Da colonia esclusivamente araba, si trasformò in zona swahili, con arabi e neri islamizzati da cui si originarono quelli che i portoghesi chiamarono *mouros-negros*, effettivi dominatori dell'area costiera con sultanati e sceiccati. Come il resto degli avamposti, anche Ilha de Moçambique il capo politico era nominato e legato ad uno sceicco; in questo caso allo sceicco di Sancul, fondato da isolani (SERRA, 2000).

Ilha de Moçambique conquistò un ruolo di assoluto rilievo con l'occupazione portoghese datata al 1507, con la costruzione di una piccola fortificazione intorno ad una *feitoria* alla cui guardia furono posti quindici uomini (LOBATO, 1999). Nella prima metà del XVI secolo i capitani di Sofala si installarono sull'isola per negoziare con i portoghesi che la consideravano uno scalo indispensabile dopo il lungo viaggio dal Portogallo, per poter continuare la traversata dell'Oceano Indiano grazie al riparo sicuro che essa offriva durante i monsoni (LOBATO, 1999). Da quel momento in poi i portoghesi furono un'ulteriore presenza costante sull'isola che divideva spazi già ristretti. Per favorire una sopravvivenza pacifica del territorio, presero forma quartieri aventi ognuno un proprio spazio sacro che non alimentasse possibili dispute tra cattolici e islamici (LOBATO, 1999). L'esiguo numero di *mouros* che continuarono a vivere sull'isola, pare fosse relegato in una zona detta del *Celeiro* (FALCONI, 2008).

La costa africana dell'oceano Indiano era un mondo denso di attività sociali, politiche e commerciali, che continuava a ricevere influenze da parte di numerose popolazioni differenti, tra cui i portoghesi che arrivati per ultimi dovettero fare i conti con le popolazioni già presenti. L'arrivo di questi non fece altro che stimolare un processo che era già stato avviato da tempo e che portò l'isola a svolgere il ruolo di piattaforma di collegamento fra tre continenti e le differenti culture correlate, generando una serie di *network* sociali e culturali che, condensate in uno spazio così ristretto, rese l'isola una fucina culturale diversa rispetto alle altre zone costiere che vissero dinamiche simili.

III.2 IL MONDO CREATO DAI PORTOGHESI

Portugal é geralmente considerado, tanto por estrangeiros como pelos próprios portugueses, um enigma, uma sociedade paradoxal.
(SOUSA SANTOS, 1997:49)

La *Reconquista* dei territori sottratti dagli arabi nel VIII secolo e la guerra con i Castigliani iniziata nel 1474, per timore di perdere la supremazia marittima, furono le poche imprese vincenti che precedono l'espansione dei domini della corona portoghese sui mari. La monopolizzazione delle rotte nella regione guineana e l'egemonia sull'Oceano Atlantico, spinsero i Portoghesi oltre confini che nessuno aveva varcato fino a quel momento. L'espansione sul continente africano fuse gli interessi di espansione a quelli commerciali che avevano come obiettivo primario togliere il monopolio commerciale ai veneziani. Nel 1493 venne stipulato il Trattato di Tordesillas che portò alla spartizione dei mari tra Portogallo e Spagna con cui successivamente misero in piedi l'Invincibile Armata, sconfitta dagli Inglesi di Elisabetta I nel 1588. Il fallimento della Grande Impresa ne causò la perdita irreversibile della supremazia sui mari. Tra la fine del XV secolo e il XVI, i portoghesi si dedicarono principalmente al commercio, estendendosi su tratte nuove e sempre più 'lontano da casa' che gli potessero permettere di mantenere il monopolio attuando una strategia pacifica di dominazione politica e militare. L'arrivo dei portoghesi nel Mozambico è datato al 1498 quando il capitano della nave ammiraglia salpata da Lisbona, raggiunse le sponde situate a metà strada tra il Tropico del Capricorno e l'Equatore, pensando di aver raggiunto l'India. Vasco da Gama che successivamente a queste imprese venne nominato ammiraglio della flotta reale portoghese dell'Oceano Indiano, raggiunse così con una scialuppa Ilha de Moçambique risalendo poi verso Mombasa e Melinde. La seconda spedizione verso l'India con a capo Pedro Alvares Cabral, iniziò nel 1500 ed ebbe come obiettivo quella di raccogliere maggiori dettagli geografici e intensificare i commerci avviati ma ebbe come problema principale quello di trovare giusti finanziamenti per equipaggiare le flotte e il carico da portare in Europa. La necessità di trovare oro e argento per autofinanziarsi li portarono a scegliere Kilwa e Sofala come i principali porti a capo di aree strategiche che gli avrebbero permesso di provvedere autonomamente al pagamento delle spedizioni, facendo a meno delle banche.

Visto che l'interesse principale dei re portoghesi che promuovevano le spedizioni, era quello di aprire una rotta verso l'India più sicura della pericolosa rotta terrestre del Medio Oriente, i portoghesi si accontentarono per molti anni degli avamposti costruiti lungo la costa africana, lasciando l'entroterra intatto. (trad. mia, MONDLANE, 1975:25)

La concezione che l'occupazione coloniale del Mozambico abbracci un periodo di quasi quattro secoli è una propaganda tutta portoghese dato che in realtà fino al XIX secolo la presenza degli europei all'interno del continente africano fu solo marginale e relativa alle coste, in cui vennero

costruiti forti commerciali come base di approdo delle merci in entrata e in uscita (CALCHI NOVATI, VALSECCHI, 2005; LOVEJOY, 2010; MONDLANE, 1975; PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, 2010; THORNTON, 2010). L'esigua presenza di individui europei in questi avamposti era necessaria solamente a gestire le trattative e organizzare gli scambi ma generalmente lo scambio avveniva con i capi locali che già praticavano la vendita di esseri umani come schiavi (THORNTON, 2010; LOVEJOY, 2010), che erano coloro i quali effettuavano le missioni esplorative nei territori dell'entroterra alla ricerca di merce da scambiare.

Anche se per quasi tutto il XIX secolo la stragrande maggioranza degli Stati e società dell'Africa subsahariana sono liberi da forme di dominio ad opera di potenze esterne al continente, è di uso comune la definizione di 'secolo precoloniale' in riferimento ai molti decenni che precedono la conquista europea. L'impiego di questo aggettivo tradisce una predisposizione a leggere la storia delle società africane nell'Ottocento come una sorta di lungo preludio alla colonizzazione. (CALCHI NOVATI, VALSECCHI, 2005:143).

In questa fase la politica portoghese ultramarina non aveva come obiettivo quello di creare aree a dominio diretto, bensì di scegliere e nominare nuovi lord o allearsi a re, sceicchi e sultani, già presenti *in loco*, assicurando loro protezione. Le modalità intraprese per entrare in contatto con i forti stati tradizionali già esistenti nel territorio mozambicano furono molteplici. Una prima fase, venne dedicata all'instaurazione di legami diplomatici attraverso l'invio di ambasciate presso i capi tradizionali e il mantenimento dei rapporti attraverso relazioni commerciali, affidando ai mercati il compito di stabilire un rete di fiducia. Fu però l'intromissione in dispute tra dinastie e conflitti locali con un ruolo di mediazione o schierandosi con l'una o l'altra potenza con il supporto dell'intervento militare, come fecero ad esempio con il caso dei Muenemutapa e i problemi relativi a discendenze e diritti ereditari, a diventare l'*escamotage* per potersi irradiare e stabilirsi nel territorio sulla base di rapporti di dipendenza. L'imporsi come commercianti ebbe i suoi buoni frutti ma tardava ad arrivare l'occupazione effettiva dei territori, se non nella fascia che collega Cabo Delgado a Sofala, area in cui furono capaci di intercettare e prendere possesso anche del commercio di oro che dalle miniere dell'impero di Muenemutapa veniva trasportato verso le coste. La costruzione di una *feitoria* a Sofala nel 1505 ed una a Ilha de Moçambique,⁷² diede l'avvio ad una serie di insediamenti all'interno del territorio mozambicano che avrebbero portato poi ad un'occupazione permanente e non più relativa alla sola zona costiera. La decisione di estendersi oltre Kilwa e Sofala avvenne in seguito al bisogno

⁷² La *feitoria* era il nome dato ai magazzini commerciali europei costruiti in territorio straniero. Sebbene le prime costruzioni risalgono al periodo medievale e sono relative ai territori europei, esse vennero adattate e riproposte successivamente nei possedimenti coloniali. Le *feitorias* sono da intendersi quindi come una postazione commerciale avente dimensioni variabili e presentarsi come una semplice casa o come una struttura più grande di tipo militare, per la ricezione e la manutenzione di navi, al cui interno era possibile incontrare magazzini, cappella, edifici amministrativi, di giustizia e/o diplomatici. Poteva funzionare come mercato, magazzino, dogana, avamposto di difesa e punto di appoggio per la navigazione e l'esplorazione. Detto in altre parole quando si parla di *feitorias* si intende una sorta di quartier generale delle potenze coloniali nei territori assoggettati.

sempre crescente di pattugliare le aree che uniscono le due città e per creare nuovi snodi commerciali strategici da loro diretti, determinante per la definitiva eliminazione della presenza arabo-swahili all'interno del territorio. Anche se le due città subirono un forte declino dopo l'arrivo dei portoghesi, in generale si determinò un'impennata delle richieste di avorio che in quel momento era per alcune aree una delle principali fonti di sostentamento e una crescita degli altri nuclei abitativi, in alcuni casi in maniera sensibili, come per Ilha de Moçambique grazie all'avvio dell'attività di costruzione navale e dell'edificazione che seguì all'aumento dell'importanza del ruolo che il ruolo deteneva nel commercio degli schiavi nella tratta orientale. L'arrivo di un ingente capitale inviato dal Portogallo per la costruzione di nuove infrastrutture atte a favorire l'intensificazione del commercio marittimo però, non determinò la rivoluzione economica sperata: si determinò più che altro una maggiore diversificazione delle attività economiche ed un incremento della produzione artigianale e agricola a causa di un maggior numero di persone e una conseguente richiesta di cibo e di prodotti in generale più alta. Le cause sono da attribuire più altre ad una mancata immissione di nuove tecnologie agricole di tipo europeo da un lato, continuando a preferire un modello produttivo tradizionale adatto a quantità inferiori, mentre dall'altro alla mancata importazione di nuove colture, introdotte solo nel XIX secolo. Resta il fatto che per la creazione di infrastrutture minime necessarie all'estrazione di materie prime, venne investita una grande quantità di capitale nel continente africano, accompagnate o precedute da campagne esplorative finanziate da associazioni scientifiche e filantropiche nate in quello stesso periodo, che promuovevano la conoscenza dei territori per una migliore 'civilizzazione'.

III.2.1 La prima capitale: Ilha de Moçambique

La crescita della popolazione su questa piccola lingua di terra, disabitata fino all'arrivo degli arabi, avvenne all'insegna dell'incontro continuo di uomini con grandi storie da raccontare, storie di avventurieri che intrapresero lunghi viaggi tra continenti, in un'epoca in cui tecnologie avanzate come le nostre non esistevano. Nel 1545 emerse da parte dei portoghesi la necessità di costruire una fortificazione che sostituisse il primo insediamento, la torre di S. Gabriele, ritenuta vulnerabile. Nel 1548 l'architetto Miguel de Arruda cominciò a progettare quella che conosciamo ancora oggi come la *Fortaleza de São Sebastião* affinché diventasse il fulcro centrale della vita dei portoghesi stanziati sull'isola, fungendo a livello militare come nucleo di difesa e di attacco e a livello religioso a centro propulsore della fede cristiana nei territori d'oltremare.⁷³ La fortezza inizialmente consisteva solo in

⁷³ La letteratura relativa la *Fortaleza de São Sebastião* è vasta. Per approfondimenti si consiglia GONÇALVES, N. S. (2011). *O projecto para a fortaleza da ilha de Moçambique atribuído a Miguel de Arruda*, Tesi Magistrale in Architettura, Universidade de

una roccaforte per le armi posta all'entrata del porto che al contempo faceva da difesa alla cappella di *Nossa Senhora do Baluarte* costruita tra il 1521-1522 e che ad oggi rimane l'unico esemplare di architettura maluelina esistente in Mozambico (LOBATO, 1988). Nel 1538 poi con la crescita dell'insediamento portoghese, si costruì un ospedale regio, in seguito gestito dal corpo volontario della Misericordia (FALCONI, 2008). Per molti altri invece quell'isola rappresentava la fine della loro libertà e l'inizio della schiavitù: Ilha de Moçambique era un avamposto commerciale per lo scambio di tessuti e perline provenienti dall'India in cambio di oro, schiavi, avorio e ebano, diretti inizialmente verso Angoche, Quelimane, Sofala, Inhambane e Lourenço Marques e procedere poi verso l'entroterra africano. Nel 1544 un tale chiamato Lourenço Marques scoprì una nuova regione del paese ricca di avorio (LOBATO, 1988), materiale richiestissimo dall'India, rafforzò i legami tra i due continenti e rese l'isola ancora più importante, fungendo da centro di distribuzione di mercanzie di tutto l'Oceano Indiano. La nascita di una borghesia locale, ricca e attiva determinò la necessità di costruire dimore per poter gestire meglio le trattative o sostare durante il periodo dei monsoni. I portoghesi provarono ad allontanare le altre popolazioni ma l'interesse nei suoi confronti era altissima e attirò inevitabilmente anche altre popolazioni europee, tanto che tra il 1607 e il 1608 dopo numerosi attacchi, l'isola venne data alle fiamme dagli olandesi (LOBATO, 1988).

All'inizio del XVII secolo l'insediamento portoghese e cristiano sull'isola aveva l'aspetto di un villaggio: era situato a circa 500 metri di distanza dalla fortezza e la zona che li separava era campo di tiro e di esercitazioni per la guarnigione. (LIESEGANG, 1999a:48).

Il XVII secolo si aprì quindi con forti difficoltà per l'isola e la popolazione fu totalmente assorbita dai lavori di ricostruzione della città. Questo sommato alla crescita dei commerci nella Zambesia (LOBATO, 1988), determinò un periodo di grande decadenza economica generale dell'area e del commercio portoghese, bersaglio delle potenze europee (FALCONI, 2008), in special modo dell'Inghilterra, che oltre a tenere il Portogallo sotto scacco per i sussidi economici che gli forniva, necessitava di un collegamento verso l'India, meta a cui anelava. Per questo nel 1628 anche la corona inglese attaccò l'isola. I sultani arabi invece attaccarono la fortezza di Mombaça e provarono a risollevarsi dall'assoggettamento portoghese, cavalcando l'onda della crisi che si era estesa fino a Goa. I tentativi intrapresi per ristabilire la situazione economica, coinvolsero delle società monopolistiche: «i *baneanes*, mercanti indiani di religione indù, divennero i principali finanziatori dell'*Estado da Índia*» a cui apparteneva anche Ilha de Moçambique ma purtroppo non diedero i risultati sperati, aggravando maggiormente la situazione generale e dell'isola in particolare. Si dovette aspettare il XVIII secolo per assistere alla risalita e con il grande afflusso di capitale e persone

Coimbra; UNESCO (2009). *Reabilitação da Fortaleza de São Sebastião na Ilha de Moçambique*, a cura di, Eloundou L., Weydt J., Parigi, Unesco Ed., disponibile al link: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001868/186880por.pdf>, consultato il 20.08.2018.

circolanti con la crescita degli affari della tratta, l'isola vide il numero dei suoi abitanti aumentare considerevolmente (LOBATO, 1988; LIESEGANG, 1999a). La crescita di quel periodo pare essere attribuibile al cambiamento politico delle riforme del Marques de Pombal che in quel periodo era a capo del governo e della sterzata liberale che la rivoluzione francese diede in generale a tutti i governi europei (LOBATO, 1988).

Fino alla prima metà del XVIII secolo, le reti commerciali dell'isola non si estendevano molto al di là delle rotte che collegavano il Mozambico a Goa, Daman e Diu, per lo più per il trasporto di oro e avorio (CAPELA, 1988; 1999; 2002). Furono i francesi delle isole Mascarene, in qualità di principali armatori ed acquirenti di schiavi in Mozambico, a spingere il mercato del paese verso rotte internazionali, nonostante rimase un progetto che non si realizzò in maniera sistematica come invece è possibile affermare per le rotte orientali (CAPELA, 1988; FALCONI, 2008). Alla fine del XVIII secolo, il porto di Ilha de Moçambique divenne il principale centro di esportazione di schiavi dell'Oceano Indiano e questo stimolò la formazione di un piccolo gruppo di armatori locali i quali maturarono una capacità di interazione nel mercato transatlantico e stipularono connessioni con l'America del Sud, in particolare il Brasile, i Caraibi e altri scali intermedi durante le rotte. Il crescente interesse nei confronti del Mozambico ed in particolare dell'isola, fu grande fonte di preoccupazione per i portoghesi che temevano di poter subire ulteriori attacchi da parte di arabi, francesi o inglesi,⁷⁴ a tal punto che nella seconda metà del XVIII secolo, Lisbona decise di inviare ulteriori aiuti economici e militari che si rendessero utili nel processo di distacco del Mozambico dall'amministrazione del governo di Goa, sottoponendolo al diretto controllo della corona. La conseguente istituzione della *Capitania Geral do Estado de Moçambique* nel 1752, rese Ilha de Moçambique capitale dell'Impero Coloniale Portoghese nell'Africa Orientale nonostante la presenza portoghese in quel periodo contasse su poche signorie lungo la costa, alcune importanti *feitorias* nei porti delle maggiori città e il controllo di tratti commerciali sottratti al dominio delle popolazioni arabe e swahili. Fu necessario, per cui, creare una forte rete amministrativa che rafforzasse un impianto coloniale assolutamente precario. La liberalizzazione del commercio (1755) e le riforme del Marchese di Pombal, come già detto, garantirono l'inizio della risalita dell'intera colonia ma in particolare dell'isola, che divenne il crocevia delle rotte mercantili più disparate. In questo periodo si sviluppò anche l'impianto urbano e la distribuzione degli abitanti seguì uno schema di divisione preciso, caratterizzandola con una configurazione presente ancora oggi visibile. Prima dell'arrivo delle scialuppe di Vasco da Gama, il centro abitato arabo-musulmano era posizionato all'incirca in quello che oggi è il *bairro Museu* e

⁷⁴ Per un approfondimento sugli scontri esistenti tra le potenze europee nelle acque dell'Oceano Indiano e nei tentativi di conquista da parte di francesi e inglesi di Ilha de Moçambique si consiglia: CAPELA, J. (1988). «Apontamento sobre os negreiros da Ilha de Moçambique, 1900-1920» in *Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique*, No. 4 especial, pp. 83-90; - (1999). «O tráfico de escravos na Ilha de Moçambique» in *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture/Convergencia de povos e culturas*, a cura di, M. Angius, M. Zamponi, San Marino, Aiep, pp. 54-69.

consisteva sostanzialmente in poche case in armatura e tetti inizialmente di foglie di palma, poi anch'essa in muratura. Il tentativo di eliminare la presenza araba con la loro persecuzione fu grande, favorendo una maggiore presenza delle comunità africane dell'etnia makhuwa che si fecero inizialmente intermediari commerciali con le zone dell'entroterra. Si sviluppò quindi la *cidade de pedra e cal* che tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX si estese verso sud, data la necessità delle società di commercianti e negrieri, di costruire residenze e insediarsi proprio nel nucleo abitativo antecedente, così da poter gestire gli affari *in loco* e personalmente. I soldi che permisero la ricostruzione dell'area edificata di Ilha de Moçambique erano i proventi dell'enorme traffico di schiavi che caratterizzò l'isola durante il XVIII secolo (CAPELA, 1988; FALCONI, 2008). La demolizione delle vecchie case appartenenti a marinai e antichi commercianti, non creò lo spazio sufficiente per le nuove costruzioni e la popolazione insediata nell'antico *bairro das Missangas*, venne spostata nella zona di *Marangonha* fino a quel momento disabitata, usata esclusivamente per le condanne a morte dei civili (LIESEGANG, 1999a). Il resto della popolazione, per lo più di origine africana, venne marginalizzata nella zona sud, uno spazio al di sotto del livello del mare e che prese a chiamarsi *cidade de macuti* per via della copertura usata per tetti fatta di rami e foglie di cocco secchi intrecciati tra loro.⁷⁵ Pare che gli abitanti del *bairro das Missangas* furono mandati via per permettere l'estensione della città dei coloni ma

a quel che sembra nessuna pubblicazione riguardante l'isola fa menzione di come si crearono i *bairros* di Mwanangonya, Esteu (Xiteu?), Litine e Quirahi. Alcune riproduzioni che mostrano la zona *macuti* suggeriscono che le due o tre strade principali che corrono longitudinalmente, in particolare l'attuale Avenida 25 de Julho, dovevano già esistere nella prima metà del XIX secolo, non essendo state toccate dalle cave di pietra ed essendo anche state mantenute dopo le trasformazioni avvenute intorno al 1878. (LIESEGANG, 1999a:50).

In questo periodo vennero ricostruiti gli edifici del grande ospedale coloniale dell'isola, ancora oggi in piedi, il quale insieme alla *Igreja da Saude* individuavano la linea di frontiera tra le due città. Sostanzialmente l'isola venne ricostruita seguendo un impianto dualistico gerarchico, che si riproduce anche in un paesaggio umano visivamente diverso posto a due altezze sul livello del mare altrettanto diverse: al livello più basso, le comunità africane in alloggi scadenti, realizzati con materiali vegetali precari; in quello più alto, bianchi e assimilati sistemati in case resistenti e stabili.⁷⁶ Come lavoratori domestici invece, i portoghesi scelsero gli indiani in quanto cristiani, i quali dopo la separazione dal governo di Goa, concorrevano a posti amministrativi, ovviamente di rango inferiore a quelli spettanti ai portoghesi (LIESEGANG, 1999a). La popolazione che dalle aree rurali del

⁷⁵ Le case di *macuti* si dividono in due tipi, quelle di sei metri di lunghezza per quattro di larghezza e quelle di dodici per sei a secondo dello status sociale del proprietario: una di dimensioni maggiori, corrispondeva ad individui che occupavano una posizione di maggior rilievo nella comunità, per questioni economiche e/o sociali.

⁷⁶ Il perché della grande differenza di altezza sul livello del mare tra le due città dell'isola, è da imputare agli scavi effettuati per il recupero della roccia necessaria alla costruzione della fortezza completata solo nel 1620.

continente si trasferì a Ilha per lavorare al soldo dei portoghesi, andò piano piano a colmare le caverne ricavate nella roccia che pian piano venne interamente utilizzata per la costruzione del forte di São Sebastião.

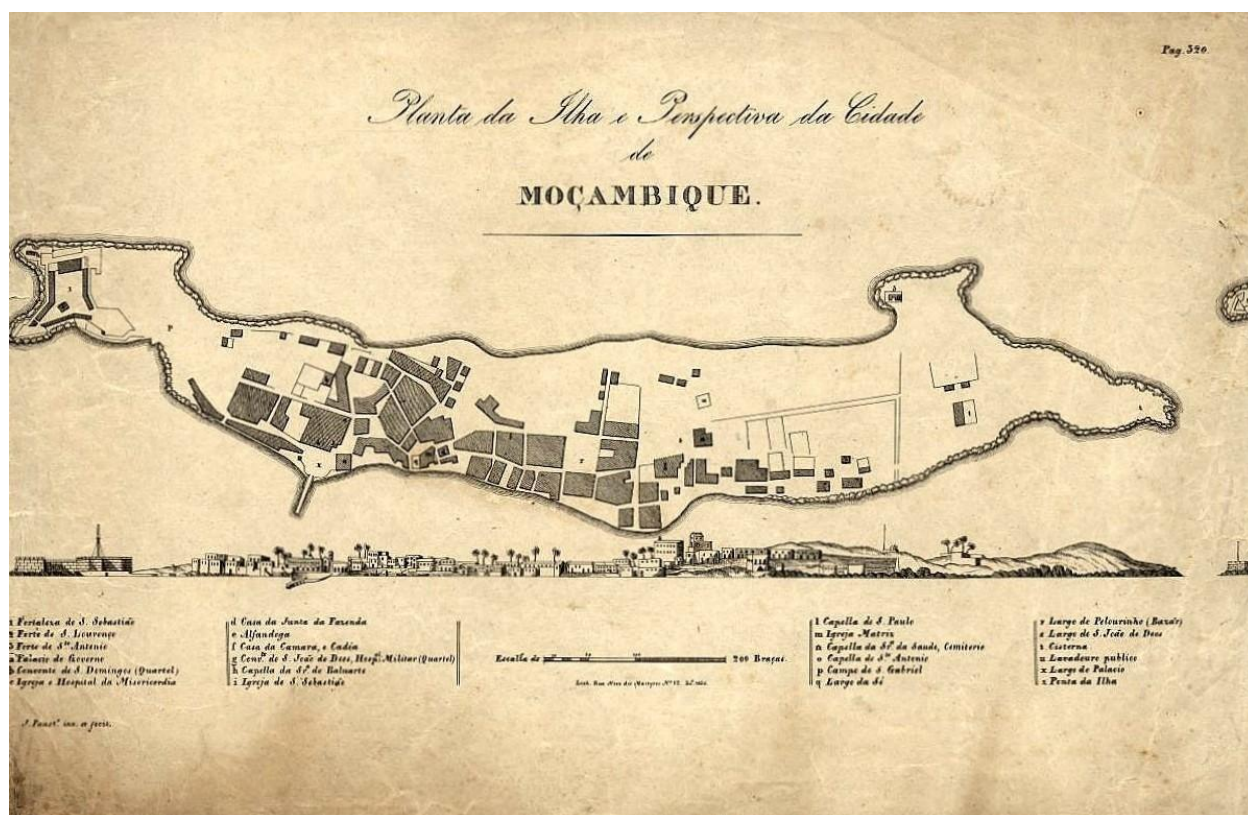


Figura III.1 - Mappa dell'isola del Mozambico, secolo XIX.⁷⁷

Centro di propulsione di nuovi valori culturali, prodotti dall'incontro tra popoli differenti «è proprio a Ilha de Moçambique che si svilupparono le prime manifestazioni di carattere culturale e scientifico. L'isola era, in quel periodo, non solo la capitale della colonia, ma anche il luogo privilegiato dove arrivavano, di prima mano, le novità del momento [...]» (SOPA, 1999:87). Le iniziative culturali organizzate sull'isola non vennero realizzate in maniera continuativa ma pare che fu proprio qui che si ha notizia della prima rappresentazione teatrale (1856), delle prime associazioni culturali, circoli letterari e club ricreativi, il cui scopo restava per la maggiore quello filantropico. Ilha de Moçambique del XIX secolo appare dalle descrizioni dello storico Antonio Sopa una metropoli dalle dimensioni ultra ridotte, ma con tutte le cerimonie ufficiali degne di una capitale di una colonia. Polo catalizzatore e diffusore di valori culturali nuovi, grazie alle sue attività, stimola la creazione di centri ricreativi anche in altre aree del paese, nonché l'apertura di un museo e una biblioteca sull'isola. Con l'introduzione della stampa in loco, vennero pubblicati giornali e riviste, tra cui la

⁷⁷ L'immagine è disponibile al link: <https://delagoabayworld.wordpress.com/2012/05/28/mapa-da-ilha-de-mocambique-seculo-xix/>, consultato il 07.06.2018.

Revista Geográfica Africana che mirava a mettere da parte le questioni politiche e provava ad affrontare altri argomenti di tipo scientifico, come storia, geografia, linguistica, etnografia, etc. che però venne pubblicata solo nel 1884. La fine del XIX secolo per differenti ragioni, segna l'inizio della decadenza di Ilha de Moçambique. Con l'apertura del canale di Suez nel 1869, la rotta mozambicana passò in secondo piano e nel 1885 a Sud del paese, a seguito della scoperta di giacimenti di oro nel Witwatersrand, iniziò la costruzione della ferrovia che avrebbe collegato il Mozambico al Sudafrica, direttamente dalla città di Lourenço Marques a Pretoria, inaugurata nel 1889. Ma le cause della decadenza furono numerose. Non riuscendo a gestire simultaneamente tutte le aree del paese, in quanto molte irraggiungibili, la corona portoghese decise di affidare a compagnie private tutti i territori settentrionali. La riorganizzazione politica e amministrativa dell'intera colonia fu il colpo finale inferto all'isola dopo la decadenza del porto e il dirottamento di tutti gli affari a sud con lo spostamento della capitale proprio a Lourenço Marques in profonda simbiosi con il Sudafrica. Pur rimanendo la seconda area di smistamento di manodopera verso il Sudafrica, Ilha de Moçambique era geograficamente e culturalmente troppo lontana dal nuovo centro della colonia per riuscire a mantenere la sua integrità. A livello urbano, dopo il 1898 l'isola non subì grandi modifiche strutturali mantenendo vivo la struttura binaria tipicamente coloniale.

III.3 VERSO STATO COLONIALE

Per tutto il XV e il XVI secolo nell'ottica europea, l'Africa 'che contava' era più che altro quella costiera, in quanto area di approvvigionamento di materie prime e di manodopera a basso costo. Il progressivo e sempre maggiore impiego di capitali generò un sistema di servizi sufficiente per l'avvio della produzione e dell'accumulo di beni capitali locali quali oro ed avorio ad esempio, da esportare e vendere in Europa. Una seconda fase dell'occupazione del territorio mozambicano, potrebbe essere individuata nel momento in cui dei gruppi di portoghesi si spostarono in Mozambico con l'intento di coltivare porzioni di terreno. La richiesta formale fatta alle autorità locali per la concessione di terreno per la coltivazione fu solo il preludio all'occupazione e alla pretesa del possesso, facendo leva sul mancato concetto di proprietà privata. Nella seconda metà del XVII secolo il governo di Lisbona proclamò proprie le terre in Mozambico, in quanto 'reale usufruente' e creò i cosiddetti *prazos da Coroa*, degli appezzamenti di terreno messi in affitto con un contratto con validità a tre generazioni e una condizione di ereditabilità per discendenza matrilineare. Il tentativo di assicurarsi la totale sovranità delle aree africane attraverso la creazione di nuovi 'feudi', non ebbe però grande esito, dato che la forza amministrativa e militare portoghese non possedeva condizioni

economiche e fermezza necessaria per imporsi sui stessi *prazeiros*, i quali, essendo gli unici a permettersi di affittare dei terreni, divennero i veri dominatori di tutta l'area dello Zambesi, subaffittando addirittura gli stessi appezzamenti ai contadini locali e riscuotendo imposte.

Durante il XVII e il XVIII secolo venne introdotto in Mozambico il sistema dei *prazos*. I *prazeiros* erano i coloni e i proprietari portoghesi e goani che ricordando i feudatari europei, dominavano gli africani che avevano la sfortuna di cadere sotto di oro. Il destino di questi africani era peggiore di quello degli schiavi. I *prazeiros* spesso controllavano a loro piacimento interi quartieri, avendo come legge la propria volontà e pagando il vassallaggio al re del Portogallo solo di tanto in tanto. (trad. mia, MONDLANE, 1975:28).

Anche i missionari, amministratori di territori abbastanza vasti, pretendevano il pagamento di un'imposta sulla persona approfittando della loro posizione per fare 'il doppio gioco' sia con la corona in quanto pacificatori e civilizzatori, sia con i locali offrendo in cambio di terra, la fede. L'oro e l'avorio occuparono un ruolo importante nel delineare i giochi di potere nell'area mozambicana: fu innanzitutto necessario conquistare il monopolio dei commerci arabi e persiani attraverso un'azione repressiva lungo il fiume Zambesi. Tra il XVII e il XVIII, il controllo portoghese sul territorio mozambicano era incentrato nella zona Nord e Centro, in cui l'operato dei missionari cattolici, domenicani e gesuiti fu fondamentale perché l'immissione dei valori cristiani determinò un più facile assoggettamento, nonostante ancora oggi quell'area rimanga per il 90% di religione musulmana. Seguendo la periodizzazione concordata dagli storici mozambicani, è possibile suddividere il periodo antecedente l'imperialismo, in quattro momenti: dal X secolo fino al 1693, il periodo della caccia all'oro che si conclude con una grande resistenza da parte delle popolazioni indigene; dal XVII al 1890 quello del commercio di avorio che andrà ad un certo punto di pari passo con quello degli schiavi; dal 1750-60 fino al 1840-1851, il periodo della tratta degli schiavi (che ufficiosamente però si concluse solo all'inizio di questo secolo); dal 1860 in poi, la fase del commercio di semi oleosi (SERRA, 2000).

III.3.1 L'assoggettamento dell'Africa Orientale

Dal 1703 il Portogallo era considerato una sorta di colonia dell'Inghilterra, a seguito di un accordo commerciale in cui si stabiliva che l'Inghilterra avrebbe importato tessuti indiani per il Portogallo in cambio di vini (CALCHI NOVATI, VALSECCHI, 2005; NEWITT, 1995; RIBEIRO, VECCHI, RUSSO, 2008; SERRA, 2010). I termini dell'accordo risultarono molto più favorevoli per l'Inghilterra che per il Portogallo e provocarono un rallentamento della crescita del paese che si protrasse fino al 1870 quando ebbero luogo i primi tentativi di 'liberazione'. Nonostante ciò il Portogallo non si tirò

indietro dalla corsa imperialista e instaurò una serie di alleanze tattiche capaci di favorirla in quanto potenza minore, assumendo un ruolo intermedio tra quello della potenza imperialista a caccia di un *surplus* per la patria e quello della potenza che lucra e fa lucrare le colonie considerandole parte dello stesso impero e base di risorse umane e naturali a cui attingere.⁷⁸ La creazione di colonie di sfruttamento intensivo determinò l'avvio del colonialismo, che diventa spesso sinonimo di imperialismo coloniale africano e che inizia orientativamente nel 1880, ufficializzandosi poi con la Conferenza di Berlino (1884-85) a seguito della 'spartizione dell'Africa' tra le maggiori potenze europee. I territori dell'Angola, del Mozambico, della Guinea-Bissau, le isole di Capo Verde e quelle di São Tomé e Príncipe, furono assegnate al Portogallo e si ritenne necessario imporsi in maniera più radicale di quella fatta precedentemente, usando qualunque mezzo possibile, pur di non soccombere.

Il XIX secolo per cui, fu per il Mozambico un periodo di grandi cambiamenti, sia interni con la nascita di nuovi stati, che esterni con il passaggio da una presenza portoghese legata al commercio e all'economia della tratta degli schiavi ad una politica di tipo imperialista, conseguenza di un inserimento degli affari africani all'interno del grande movimento di sviluppo capitalista che direzionava il cammino intrapreso dalle forze del mondo occidentale. Le forme che assunse qui lo sfruttamento capitalista furono cinque: «1) esportazione di manodopera, 2) produzione di materie prime agricole in piantagioni a processo industriale elementare; 3) imposizione di imposte di lavoro, pagabili sia in danaro che con schiavi; 4) utilizzo di manodopera stagionale; 5) salvaguardia della piccola produzione familiare» (SERRA, 2000:144). Agli inizi del XX secolo i portoghesi impiantarono un nuovo sistema amministrativo sulla base dell'idea che il Mozambico, come il resto del continente, era un'area abitata da individui di razza inferiore, produttori di materie prime, al soldo delle razze superiori. La figura di spicco del periodo fu Antonio Enes, commissario regionale dal 1894 al 1895, che insieme ad un gruppo di militari, nonché volti letterari, decise di reagire con un rigurgito nazionalista alle continue umiliazioni inflitte dalle altre potenze coloniali. La proposta risolutiva per il ritardo allo sviluppo della metropoli, fu una rivoluzione borghese e un uso delle colonie come mezzo di lucro e prestigio della madrepatria (CABAÇO, 2009; MONDLANE, 1975). È proprio in quest'ottica che venne giustificata la guerra iniziata nel 1895 contro l'Impero di Gaza, ultimo impero

⁷⁸ Ciò che si dice rispetto a questo paese nell'ambito degli studi sull'imperialismo, resta uno dei fenomeni più difficili da spiegare e comprendere poiché l'unica potenza non imperialista che riuscì ad essere nonostante le difficoltà una potenza coloniale (SERRA, 2000). Ci sono diverse interpretazioni a riguardo. Probabilmente furono i prestiti delle altre potenze capitaliste a permettere il mantenimento di un tale apparato; forse le colonie furono una sorta di facciata necessaria affinché il paese non perdesse totalmente agli occhi degli altri paesi europei il suo antico prestigio; forse la borghesia portoghese necessitava di nuovi territori da sfruttare e generare così maggiori ricchezze che non riusciva ad ottenere in patria. Non c'è una lettura che prevale sulle altre perché potrebbero essere a loro modo tutte verosimili. Quello che è certo è che il capitalismo portoghese cambiò forma nel 1850, quando passò dalla formale sottomissione del lavoro al capitale ad un modo di produzione totalmente capitalista (SERRA, 2000), che comportò un aumento di produzione di capitale pur rimanendo ancorati a tecnologie arcaiche o 'tradizionali'. Nella seconda metà del XIX secolo quando le colonie divennero per il Portogallo una componente di produzione capitalista fondamentale, i creditori provarono ad approfittarne.

‘tradizionale’ con a capo Ngungunhane, il quale venne catturato e deportato in Portogallo. Le radici di tale scontro devono invece essere lette in un’ottica di storia globale in cui il Mozambico era inserito: l’élite portoghese già affetta da un senso di inferiorità nei confronti di altre potenze europee per via della sua condizione finanziaria disastrosa, si sentì ulteriormente minacciata quando furono scoperte nel Transvaal delle nervature aurifere e di diamanti che crearono conseguentemente una crescita della domanda di manodopera nelle regioni circostanti. Il Mozambico era visto inoltre come il ponte di collegamento tra il continente africano e l’India che da sempre costituiva la meta di diverse potenze coloniali, in special modo della corona inglese che avrebbe voluto acquisire il monopolio di accesso all’Oceano Indiano e approvvigionarsi delle materie prime provenienti dalle miniere. Ngungunhane provò ad instaurare nuove relazioni economiche e sociali che avrebbero potuto dare seguito a una profonda trasformazione socio-economica della zona sud del paese, inviando nel 1891 degli emissari a Londra. Nel frattempo il porto di Lourenço Marques, a sud del paese, era già nel XVII secolo, area di contesa tra portoghesi, olandesi, austriaci e ovviamente dagli inglesi che avrebbero voluto annetterla alla colonia del Sudafrica così da poter controllare tutte le vie di comunicazione disposte lungo il fiume Maputo: era proprio su questo tratto che fino al 1878 avevano luogo i traffici di armi tra i regni tradizionali dell’area mozambicana e il re Zulu sudafricano (SERRA, 2000). Le forze diplomatiche inglesi provarono a mantenere rapporti pacifici sia con l’Impero di Gaza, ricevendo gli emissari, che con l’amministrazione portoghese di cui aveva riconosciuto la supremazia sulla baia di Lourenço Marques in cambio dell’accesso al mare senza pagamento di tasse. La paura di vedere il controllo degli inglesi estendersi su tutti i porti posti a sud del continente, rischiando di ottenere il monopolio, chiamò in causa la mediazione francese che si schierò a favore dei portoghesi. La conseguente vittoria diplomatica aiutò il Portogallo ad acquisire una maggiore consapevolezza sull’importanza dei territori africani ad essa sottoposti e a decidere di fondare la *Sociedade de Geografia de Lisboa*, con l’obiettivo di elaborare una strategia d’azione mirata per la fortificazione dei domini in Africa (CABAÇO, 2009). È proprio in questo periodo che probabilmente si rigenerò il sogno di riscatto, mai del tutto soppiantato, del piccolo paese che un tempo era stato capace di dominare i mari e aprire la strada verso l’India.

Con il supporto di Germania e Francia, l’impero portoghese si costruì contrastato dal governo inglese che continuava a dipingere il Portogallo come ‘una vergogna per la razza bianca’, incapace di imporsi sulle popolazioni africane ‘biologicamente inferiori’ come loro erano in grado di fare e giustificandosi e sottolineando la necessità di un loro affiancamento (o magari di una loro sostituzione) nell’amministrazione dei territori (CABAÇO, 2009). Il moto di rivalse nazionalista

invece portò la ‘Generazione del ’95’,⁷⁹ a portare avanti la propria lotta e a mettere a punto il sistema amministrativo coloniale, emanato nel 1907, in cui era chiara ancora una volta la concezione che si aveva delle colonie, ossia territori da sfruttare per il bene del Portogallo. Il *governador-geral* era la base su cui appoggiava tutta la struttura amministrativa, il quale esercitava il potere vivendo nella Capitale dell’Impero Ultramarino, inizialmente a Nord del paese, a Ilha de Moçambique, spostata nel 1807 nella città di Lourenço Marques con l’apertura della ferrovia e la conseguente fortificazione del commercio portuale. Nella piramide sociale ideata dal governo portoghese dopo il governatore-generale venivano i governatori provinciali e i sovrintendenti di distretto che avrebbero dovuto coordinare il lavoro dei *chefes de posto*, a contatto diretto con la popolazione. Dato il gran numero di persone su cui governare e data la difficoltà di interfacciarsi a piccole comunità rurali per nulla abituate alle dinamiche delle città più occidentalizzate, vennero ristabilite delle figure di potere tradizionali, che già esistevano nella gerarchizzazione sociale interna degli imperi africani e le aree vennero ulteriormente ripartite in distretti con a capo il *regulo*, il quale, scrive Cabaço «rappresentava contemporaneamente, l’ultimo gradino dell’apparecchio amministrativo e il primo della società indigena» (trad. mia, 2009:80). Questi insieme allo *chefe de posto*, costituiva l’anello di congiunzione tra il mondo coloniale e quello indigeno.

Durante la prima fase di trasformazione del Mozambico in colonia di produzione, la situazione non decollò poiché il Portogallo non aveva mezzi adeguati per gestire un’area tanto vasta e la missione di esplorazione e sfruttamento dei territori venne per cui delegata a tre compagnie straniere conosciute come quella di Moçambique, quella di Niassa e quella della Zambesia, le quali acquisirono un forte controllo e diritto di azione sull’uso delle risorse locali poiché il capitale investito era solo in parte portoghese. Si preoccuparono per cui, più dello sfruttamento che dello sviluppo del territorio e le grandi difficoltà di comunicazione con i capi dei distretti, lasciarono il tutto sotto una sorta di regime autarchico che si era già visto con i *prazos* e che pregiudicò ancora di più la popolazione locale. La legislazione del lavoro in terra mozambicana venne approvata dal governo portoghese nel 1907 e ricalcava essenzialmente tre aspetti:⁸⁰ innanzitutto l’istituzionalizzazione del lavoro forzato, poi la creazione di un sistema di controllo rigoroso della forza lavoro e l’imposizione del divieto di assunzione per servizi fuori dal territorio. In realtà

⁷⁹ La Generazione del ’95 era formata da personaggi importanti nella politica coloniale portoghese tra cui ricordiamo Mouzinho de Albuquerque, ossia colui che catturò Ngungunhane, nominato poi Commissario regionale e Governatore Generale del Mozambico in successione ad Antonio Enes e Eduardo Costa, il quale più tardi coprirà anch’egli la carica di Governatore Generale del Mozambico e poi dell’Angola, nonché altre figure di spicco.

⁸⁰ Come riporta il manuale di storia mozambicano *História de Moçambique*, l’entrata in vigore della legislazione per il lavoro prevede l’implementazione del Regolamento Generale del Lavoro degli Indigeni nel territorio della Compagnia del Mozambico, il Regolamento per la Fornitura di Indigeni nel territorio di Manica e Sofala e il regolamento per l’impiego di Indigeni di Manica e Sofala.

l'applicazione di queste misure comportò un peggioramento dello sfruttamento della manodopera, tale da indurre molti a fuggire verso paesi vicini adottando falsa identità (SERRA, 2000).

III.3.2 *La seconda capitale: Lourenço Marques*

Le esplorazioni portoghesi nella baia di Lourenço Marques era iniziate già nella seconda metà del XVI secolo alla ricerca di avorio da vendere in India, ma è solo nel 1782 che con la costruzione di una *feitoria* si diede inizio alla creazione di un piccolo presidio urbano che si ampliò fino a dare forma ad un borghetto, operativo dopo il 1805, con l'arrivo di un piccolo contingente posto a guardia della fortificazione che circondava l'insediamento e che non superò le mille unità almeno fino al 1885 (MEDEIROS, 1985; MENDES 1985; MELO, 2013). L'area su cui si estese l'insediamento portoghese, faceva parte dei territori della dinastia Mpfumo esistente sin dal XVI secolo (LARANJEIRA, 2016; ARPAC, 2017) ed era popolata

[...] da clan Ronga, che controllavano le vie d'accesso alla *Baia de Lagoa*, d'importanza strategica sia per le rivendicazioni portoghesi sul territorio a sud del fiume Save, sia per gli interessi inglesi nel Natal e sulla Repubblica boera del Transvaal. Nel corso dell'Ottocento i capi Ronga furono insieme protagonisti e vittime dell'intero gioco politico e diplomatico che opponeva l'Inghilterra al Portogallo nella rivendicazione di diritti di possesso sulla Baia, principale porto naturale della regione. Il retroterra del presidio di Lourenço Marques non può dirsi completamente sicuro fino alla sconfitta, in seguito alle campagne militari del 1894-95 e alla cattura, nel 1897, di Gungunhana, sovrano dello stato del Gaza. La conquista Nguni, che a partire dagli anni venti aveva sottomesso in una complessa gerarchia di vassallaggio le popolazioni del sud e del centro del Mozambico, dalla Baia al fiume Zambesi, aveva profondamente mutato le strutture di potere ed economiche della regione. (GENTILI, 1985:188)

La caduta dell'impero di Gaza, con capitale Manjacaze fu la solo la fine di una lunga lotta tra i vari imperi del sud, in cui i portoghesi seppero abilmente intromettersi (LARANJEIRA, 2016). Il capo dei Mpfumo ad esempio, aveva come alleato il clan Magaia, ma era acerrimo rivale dei capi di Matola e Moamba, inoltre i portoghesi gli avevano sottratto i territori di Polana, Mahé e Maxaquene. L'importanza economica del piccolo borgo coloniale crebbe considerevolmente e in poco tempo, essendo un punto della costa di facile accesso e di passaggio obbligatorio nella rotta del Transvaal per l'equipaggiamento delle navi e il carico di manodopera da vendere in Sudafrica. Nel 1874 si attesta un servizio regolare di barche a vapore tra la baia di Lourenço Marques e gli altri porti dell'africa orientale (MEDEIROS, 1985). Con la costruzione della rete ferroviaria poi, il collegamento terrestre si sommò a quello via mare, rendendo molto più veloci gli scambi.⁸¹ Nel 1895

⁸¹ L'avvio della costruzione della strada di Lyndembrugo è datata al 1871 mentre la costruzione della linea ferroviaria che avrebbe collegato Lourenço Marques a Pretoria iniziò nel 1886 e terminò nel 1894. Per approfondimenti fare riferimento

successivamente all'occupazione militare di Lourenço Marques, venne trasferito qui il centro politico-amministrativo della colonia di Ilha de Moçambique (LARANJEIRA, 2016). La crescita fu tale che nel 1887 l'insediamento ricevette lo statuto amministrativo di città e nel 1898 divenne capitale della provincia d'oltremare del Mozambico, a titolo provvisorio, ufficializzata solo nel 1907 con la pubblicazione del *Boletim Oficial No. 26* (MEDEIROS, 1985).

Questi cambiamenti si devono a fattori come: la localizzazione in una baia di facile accesso in qualsiasi periodo dell'anno e una posizione strategica di entrata nel territorio sudafricano, che decretarono il ruolo importante che il porto ricopriva; la scoperta dell'oro di Lidembrugo, nel 1873; e gli eventi politici quali la proclamazione della sentenza arbitrale di Mac-Mahon, nel 1875, il quale riconobbe la supremazia portoghese su Lourenço Marques contro le pretese dell'Inghilterra; l'annessione del Transvaal a quest'ultima nel 1877; e la definizione delle frontiere della regione durante la Conferenza di Berlino nel 1885. (MELO, 2013:74)

Il dirottamento degli interessi verso sud implicò l'inversione di rotta dei flussi migratori che dalla costa centrale e nord del paese, tesero tutti verso la nuova capitale, con la speranza di un posto di lavoro meglio remunerato e aspettative di vita migliori. Il conseguente aumento della popolazione necessitava di un progetto di affiancamento per la regolamentazione dell'estensione degli spazi edificati che avrebbero costituito l'area urbana.

Non era l'attività urbana in sé a fare di Lourenço Marques una città, bensì l'intervento razionale e capace di coordinare nella trasformazione del tortuoso in lineare, il chiuso in aperto, lo stagnante in ventilato, il brutto in formoso, il quale gli avrebbe conferito un carattere cittadino in opposizione all'insignificante villaggio. (trad. mia, ZAMPARONI, 1998:254-255).

Nel 1887 venne elaborato il primo piano di sviluppo urbano, con il nome di *Projeto de Ampliação da Cidade*, elaborato dal Maggiore António José de Araújo, completato con l'uscita del decreto del 9 settembre del 1909 che delimitava i confini urbani della città di Lourenço Marques grazie all'apertura dell'antica *Rua da Circunvalação* che si prolungava sulla *Avenida Caldas Xavier* (GONÇALVES, 2016; HONWANA, 2017), oggi *Avenida Marien Ngouabi*.

Questo è influenzato dai piani di sviluppo urbano che sorsero nelle 'Metropoli' nella seconda metà del XIX secolo, e in particolare quello di Lisbona di Ressano Garcia, che cercavano di dare una risposta alle situazioni generatesi a causa della Rivoluzione Industriale: una forte crescita urbana dovuta alla grande affluenza di popolazione per la maggiore rurale, l'introduzione di nuove funzioni e necessità di bonifica e fornitura di infrastrutture adeguate (stradali, ferroviarie, portuali, di fornitura di acqua, elettricità e gas). (trad. mia, MELO, 2013:74)

In termini geografici, le politiche urbane utilizzate all'interno delle due principali città portoghesi, Lisbona e Porto, vennero applicate anche nella capitale mozambicana e come nei casi europei la costruzione di una strada di circumvallazione, avrebbe dovuto fungere da salvaguardia delle aree

al testo di LARANJEIRA, R. (2016). «Uma perspectiva histórica da Mafalala» in *Mafalala: memórias e espaços de um lugar*, a cura di, M. C. Ribeiro, W. Rossa, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 53-107.

urbane contro l'appropriazione indebita di diritti da parte di determinate componenti della popolazione (GONÇALVES, 2016). Nel caso della città di Lourenço Marques la circumvallazione fungeva da linea di demarcazione di aree a diversa regolamentazione tributaria della città e al contempo da separatore degli spazi riservati agli indigeni e barriera di protezione da nuove possibili invasioni e ribellioni nell'area dei bianchi.⁸² In altre parole, la limitazione fisica che delimitava lo *Xilinguine*,⁸³ anche detta de *cidade de cimento* dove vivevano i coloni, fungeva da barriera socio-culturale, lasciando a sé la zona suburbana in cui tutto il resto della popolazione non bianca, venne allocato forzatamente. Questa zona prese a chiamarsi *cidade de caniço*.⁸⁴ Regole di edificazione simili, sono facilmente riscontrabili in numerose altre città dell'Africa coloniale, nonché in altre aree dell'ecumene in periodi antecedenti.⁸⁵ Basti ricordare come in Europa la Prima Rivoluzione Industriale determinò un grande esodo della popolazione rurale verso le città, alla ricerca di nuove e migliori opportunità di vita e di come le aree urbane non fossero preparate a ricevere una tale quantità di persone. Il dirottamento dei flussi umani verso aree limitrofe fuori dai confini della città fu un processo simile a quello delle città europee, ma nell'Africa coloniale a quelle dinamiche si sommano fattori di esclusione razziale e di discriminazione culturale. Il sistema duale coloniale, fondato sull'opposizione puro-impuro, vede la realizzazione di rappresentazioni identitarie che implicano classificazione e gerarchizzazione in cui la questione della razza si impone su ogni altra opposizione binaria e si traduce in un forte esercizio di potere che stabilisce chi può far parte della comunità, oppure no: l'Altro da sé costituisce il polo opposto, la negazione del proprio essere o la stessa ragione di esistenza, di conseguenza viene estromesso dai confini urbani.⁸⁶ L'occupazione e lo sfruttamento dei territori a danno delle popolazioni indigene ebbe luogo in nome della missione

⁸² Per approfondimenti sugli sviluppi del tessuto urbano di Lourenço Marques ed in particolare sulla formazione delle aree suburbane si rimanda a GONÇALVES, N. S. (2016). «O urbanismo da Mafalala: origem, evolução e caracterização» in *Mafalala: memórias e espaços de um lugar*, a cura di, M. C. Ribeiro, W. Rossa, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp.107-173; - (2016a). «Políticas de gestão (sub) urbana de Lourenço Marques (1875-1975)» in *Cabo dos Trabalhos*, No. 12, pp.1-19, disponibile al link: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/35368>, consultato il 24.08.2018.

⁸³ Il termine in lingua Ronga, Changana e Xitsua sta per città dei *valungo*, ossia dei signori; cfr. HONWANA, L. B. (2017). *A velha casa de Madeira e Zimco*, Alcance editores, Maputo.

⁸⁴ Designazione coloniale delle aree suburbane in cui le costruzioni abitative erano prevalentemente fatte di materiali vegetali. Le case di *caniço* o le *palhotas* pare che abbiano popolato la periferia di Lourenço Marques al massimo fino agli anni Trenta del XX secolo. Da quel momento in poi, le canne di bambù venivano usate solo per delineare i margini delle proprietà private; cfr. HONWANA (2017) *op. cit.*

⁸⁵ Sui numerosi altri esempi di città il cui sviluppo implicò una divisione polare in due aree a diversa composizione socio-culturale, si può fare riferimento al lucido inquadramento di GONÇALVES, N. S. (2016a). «Políticas de gestão (sub) urbana de Lourenço Marques (1875-1975)» in *Cabo dos Trabalhos*, No. 12, pp.1-19

⁸⁶ La trasposizione del paradigma del dualismo coloniale nel progetto urbano di Lourenço Marques è stato già affrontato in altri validi lavori scientifici quali Cfr. ARAÚJO, M. (1999). «Cidade de Maputo. Espaços contrastantes: do urbano ao rural» in *Finisterra*, XXXIV, No. 67-68, pp. 175-190; RITA-FERREIRA, A. (1967). «Os africanos de Lourenço Marques» in *Memórias do instituto de investigação científica de Moçambique. Série B. (Ciências geográficas geológicas)*, Vol. 9, série C, pp. 101-128; CABAÇO, J. L. (2009). *op. cit.*; GONÇALVES N. (2016). *op.cit.*; VIANA, D. L. (2013). «A urbanização extensiva [in]formal em Maputo a partir da retícula colonial» in *Atas do congresso internacional 'Saber tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência'*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical; ZAMPARONI, V. D. (1998). *Entre Narros & Mulungos. Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890- c.1940*, Tesi di Dottorato, São Paulo, Universidade de São Paulo.

civilizzatrice che considerava queste popolazioni in ritardo nel processo evolutivo socio-culturale rispetto ai popoli dell'occidente modernizzato. È grazie all'ideologia razziale che si riuscì a giustificare il perché la popolazione bianca poteva mantenere una condizione privilegiata e riusciva a preservarla nel tempo, attraverso la costruzione di una società gerarchizzata fissa, in cui la possibilità di una mobilità sociale non veniva neanche prevista, considerando che lo *status* sociale era da intendersi come una condizione immutabile, trasmessa di generazione in generazione. Senza cercare grandi esempi comparativi altrove quindi, Lourenço Marques come Ilha de Moçambique vide modellare il suo territorio sulla base delle necessità di estensione degli spazi su cui edificare proprie dei coloni e della discriminazione razziale, che determinano una divisione polarizzata di entrambe le capitali, che venne totalmente incorporata nelle attività sociali influenzando gli orizzonti culturali di una o dell'altra fazione.

Il fattore fondamentale che al giorno d'oggi bisogna ricordare costantemente è la coesistenza di due forme profondamente diverse dell'organizzazione economica e sociale all'interno della stessa unità politica. Da un lato vi è l'economia monetaria che dipende molto dal commercio esterno e dagli investimenti provenienti dall'estero, dato che il mercato interno continua ad essere anemico e la formazione di nuovi capitali molto lenta e inoltre la popolazione è abituata ad avere abitudini dispendiose, soddisfacenti solo attraverso le importazioni. [...] Dall'altro lato vi è, invece, l'economia tradizionale dei popoli nativi, organizzata per l'autosufficienza ma che non riesce ad approfittare in maniera soddisfacente delle tecniche (spesso importante nella loro versione più avanzata) e delle possibilità imprenditoriali provenienti dal contatto con mercati e luoghi di lavoro e dagli investimenti delle attività moderne. [...] Tra le comunità rurali e tribali continua a svolgere quindi un ruolo importante l'economia di sussistenza, utilizzando la maggior parte dei membri le stesse tecniche agro-zootecniche primitive basate essenzialmente su risorse umane e destinando la produzione, quasi interamente, al diretto consumo. (trad. mia, RITA-FERREIRA, 1967:103-104)

Le barriere sociali, economiche, legislative e urbane, lasciarono ai margini i detentori ancestrali delle aree usurpate. La marginalizzazione però non investì solo gli individui, ma le forme dell'organizzazione sociale, insinuandosi nei diversi aspetti dell'esistenza di chi fosse rimasto escluso dai giochi di potere. Secondo questo tipo di lettura, la materializzazione del dualismo si esplica nei diversi modi di vivere la città secondo una forma verticale da un lato con edifici in cemento, palazzi e il relativo senso di stabilità che generano simili costruzioni e una di tipo orizzontale dall'altro, con abitazioni precarie, facili da distruggere, sicuramente meno sicure e confortevoli: l'urbano e il suburbano quindi, ulteriore antonimo all'interno del meta-linguaggio coloniale, etnocentrico e polarizzato. Il primo *escamotage* legale che diede luogo alla netta divisione in due aree fu emanato nel 1876 dal governatore Augusto de Castilho con la proibizione della costruzione di *palhotas*,⁸⁷ o di case con coperture vegetali all'interno del perimetro del villaggio a seguito del grave incendio che quasi la

⁸⁷ Le *palhotas* sono costruzioni relative alle aree rurali, fatte con materiali vegetali, principalmente paglia, argilla e pali di legno disposti in modo tale da creare una base circolare, quadrata o rettangolare. Il tetto è solitamente a punta e ricoperto di paglia.

distrusse del tutto (LE MOS, 1988). Questo comportò lo spostamento di molti gruppi indigeni verso Maxaquene e Mahé, ossia nella zona alta della città. A queste misure però si sommarono quelle del 1909, quando con l'elaborazione di *report* per il *Serviço de Saúde de Lourenço Marques*, si dichiararono totalmente insalubri le condizioni igienico-sanitarie delle abitazioni di neri, indiani e cinesi. In un articolo recente, Gonçalves riporta uno stralcio dell'articolo pubblicato sul giornale *Lourenço Marques Guardian* del 1909 in cui si legge: «*Aos indígenas, a proibição de habitarem dentro da cidade estender-se-ia a todos, com exceção do que, pelas suas condições sociais e modo de vida, merecessem tratamento especial, e dos serventes que vivessem na casa dos seus patrões*» (2016:114). Con questa dichiarazione si isolavano tutti i non europei dallo spazio urbano definitivamente, nonostante fosse un'intenzione già presente nel progetto di ampliamento della città di Araújo del 1887. Sempre nello stesso anno venne emanato il decreto che classificava zone abitate a carattere europeo e nazionalizzava le proprietà fondiariarie non riconosciute dalla legislazione portoghese, escludendo praticamente tutta la popolazione autoctona dal diritto di proprietà terriera e non riconoscendo i villaggi esistenti prima dell'insediamento portoghese. In questo modo i vecchi 'proprietari' autoctoni, ad esempio i Mpumfu,⁸⁸ vennero assoggettati alle leggi coloniali e divennero occupanti illegali dei terreni della corona, obbligati al pagamento di tasse per poter continuare a fare uso. L'economia coloniale in forte crescita, l'urbanizzazione e il conseguente ampliamento delle aree edificate, nonché la necessità crescente di mano d'opera da impiegare, indussero un gran numero di contadini delle aree rurali a spingersi verso i centri più grandi alla ricerca di posti di lavoro e condizioni di vita migliori. Ma la città di Lourenço Marques non era preparata a ciò e se da un lato il centro urbano pian piano assumeva una forma organizzata in cui i *bairros* che la componeva cercavano di seguire una pianta ortogonale nitida, dall'altro o meglio, al suo intorno, si estendeva la zona non inclusa nel piano regolatore.

La realtà dicotomica di Lourenço Marques, uguale ad altre situazioni coloniali, è il risultato di un ulteriore sviluppo avuto con l'avvento dello stato nuovo in Portogallo: da un lato la città europea, lo spazio propriamente urbano dove risiedono e lavorano i detentori del potere; dall'altro lato i così chiamati *subúrbios*, l'area non strutturata e insalubre dove vivevano le popolazioni locali, gli 'indigeni'. Kam'phumu venne rapidamente trasformata nel serbatoio di mano d'opera a basso costo per il 'servizio da cortile' e per l'attività economica della *Xilinguini*. Inoltre, l'espansione della Xilinguini era sempre effettuata sulle spalle del territorio del Kam'phumu. Fu così che la regina di Maxaquene e tutta la sua popolazione, vennero spossessati delle loro terre e riaccomodati in zone quali Chamanculo, Munhuana e Hulene [...]. (trad. mia: HONWANA, 2017:24)

La crescita pianificata della capitale, delimitò così tre cerchi concentrici (ZAMPARONI, 1988; GONÇALVES N. S., 2016), a partire da un centro individuato nella piazza '7 de Março' (oggi piazza 25 de Setembro), quali la *baixa*, la zona alta e l'area suburbana, che a sua volta delimitava anche una

⁸⁸ L'area in cui sorsero i *bairros* suburbani erano conosciuti come *KaMpumfu*, ossia aree appartenenti alle comunità *Mpumfu*. Secondo la costruzione della lingua locale, il suffisso *Ka-* indica la possessione o, in questo caso, le zone soggette a quel determinato gruppo etno-linguistico.

divisione socio-culturale della città accentuata poi nella prima decade del Novecento con l'aumento della popolazione migrante. La zona della Polana era una zona di gente ricca, zona di élite e il livello saliva a partire dall'Alto Maé verso la Polana e dal *bairro* di Malhangalene verso la Baixa (CHISSANO, 2010). Quest'ultima divenne zona lavorativa e area dedicata agli affari frequentata da un pubblico maggiormente maschile durante le ore diurne, mentre nelle notturne diventava zona di divertimento e svago per tutta la comunità dei bianchi. La città alta era la zona di residenza della maggior parte dei coloni, maggiormente frequentata da donne bianche e figlie. Le aree di indiani e pakistani che si situavano nell'Alto Maé, a Xipamanine e in una zona specifica della Baixa, erano zone caratteristiche perché, ad eccezione di Xipamanine, facevano allo stesso tempo da quartieri residenziali e commerciali (CHISSANO, 2010). Il raggio che comprendeva le due zone dei bianchi, delimitate a nord dalla *Rua da Circunvalação*, era di circa due chilometri e segnava la frontiera della *Xilunguine*, varcata in entrata nelle prime ore del mattino da chi si recava sul posto di lavoro e in uscita al calar del sole, solo se provvisti di *caderneta indígena*.⁸⁹

Se osserviamo attentamente ciò che accadeva a sud di questa linea di frontiera, vedremo che la realtà coloniale, anche all'interno dei limiti della città di cemento, era molto più complessa di quello che ci veniva mostrato nelle celebri cartoline della città delle acacie.⁹⁰ Non tutti i segmenti sociali che componevano il mondo dei colonizzatori si poteva confondere, nel suo profilo e nella sua postura, con la borghesia coloniale – quella che abitava principalmente nel rione Polana [...]. Nella città di cemento, in quartieri come Alto Maé, Centrale, Malhangalene e Carreira de Tiro, vivevano con le loro famiglie anche piccoli funzionari, commercianti, operai, e professionisti di differenti aree legate alla nascente industria leggera e all'attività del porto e della ferrovia. Molti di questi erano di origine europea ma vi erano anche gruppi di arabi, indiani, goiani, cinesi e mulatti. Ognuna di queste comunità aveva la sua associazione e spesso, gli orientamenti religiosi, le filosofie di vita e gli interessi perseguiti erano divergenti da quelle della borghesia colonia [...]. (trad. mia: HONWANA, 2017:24-25)

I rioni riservati agli indigeni si estendevano al di là della frontiera ed erano aree in cui non si seguivano le logiche europee ma quella della convivenza forzata in spazi ad alta densità di occupazione: a nordest trovavamo Chamanculo, Xipamanine e Zixaxa mentre a nord, Munhuana e Malhangalene (GONÇALVES, 2016). Coloro che migrarono da altre zone del paese e raggiunsero la capitale, si videro costretti ad occupare aree lontane dai luoghi di lavoro, con gravi difficoltà per gli spostamenti. La politica del *laissez-faire* fu l'atteggiamento adottato da parte della pubblica

⁸⁹ Meccanismi di controllo e di identificazione, permettevano teoricamente di tenere sotto controllo la mobilità dei lavoratori. La *caderneta indígena* venne istituita sul modello di regolamentazione sudafricano. imposta a tutti gli uomini in età da lavoro e alle donne adulte residenti e costituiva una sorta di *pass*, in cui veniva registrata la data dell'ultimo contratto di lavoro e l'ultimo pagamento delle tasse. Questa veniva inoltre usata come mezzo di discriminazione nel sistema educativo: agli indigeni e ai 'non assimilati' erano riservate o le scuole missionarie o le 'scuole di adattamento' in cui vi era l'obbligo di ripetizione di ogni classe, strategia applicata per far sì che l'accesso al mondo del lavoro da parte dei non assimilati, avvenisse solo in età avanzata e con qualificazioni basse tali da giustificare un salario ridotto.

⁹⁰ Pare che uno degli epiteti dati alla città di Lourenço Marques durante il periodo coloniale era proprio la 'città delle acacie' e nel testo di HONWANA, L. B. (2017). *op.cit.*, lo studioso sottolinea come in realtà la presenza di acacie fosse in percentuale più alta nell'area in cui risiedeva la borghesia coloniale.

amministrazione ai problemi dell'allocatione (RITA-FERREIRA, 1967) nelle aree suburbane, che contrastavano con il rigore e la divisione geometrica degli spazi della città dei bianchi.

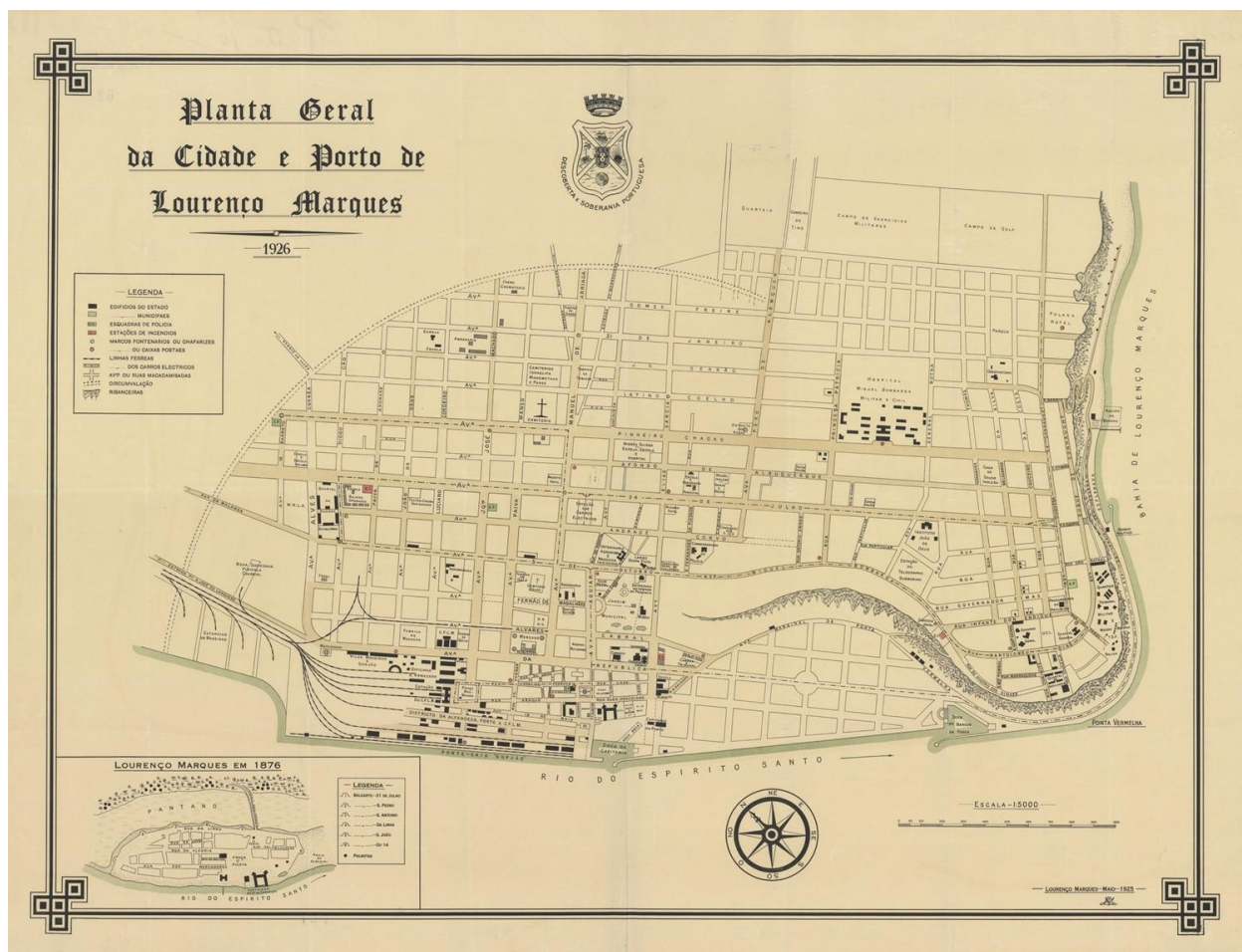


Figura III.2 - Mappa di Lourenço Marques, 1926.⁹¹

La distribuzione della popolazione africana seguì regole non per forza tracciabili. Sicuramente in un primo periodo avvenne il fenomeno della polarizzazione etnica, ossia di raggruppamento dei migranti per luogo di appartenenza e per legami familiari. Successivamente però con l'aumento del numero dei migranti e il subentrare di altre necessità quotidiane, alterarono i naturali processi di aggregazione. Un esempio può essere la necessità di risiedere in aree che permettessero un facile collegamento ai luoghi di lavoro e la prossimità alla principale arteria stradale, quale la circumvallazione. Per questo Chamanculo e Xipamanine erano popolate di lavoratori del porto e della ferrovia. È da questo processo di divisione dell'uso degli spazi urbani che agli inizi del XXI secolo prese forma la Munhuana, da cui poi si distaccò e prese forma quello che

⁹¹ L'immagine è disponibile al link: <https://delagoabayworld.wordpress.com/2012/03/10/mapa-de-lourenco-marques-1926/>, consultato il 07.06.2018.

oggi conosciamo come il quartiere di Mafalala e che delimitato a sud dalla circumvallazione, si estese proprio a ridosso della frontiera che divideva le due città.

Il colonialismo non fu né il primo, né sarà l'ultimo, esempio di come due gruppi sociali a differente carattere culturale, entrano in contatto e provano a condividere uno stesso spazio. Cercando altri esempi nella storia, è facile incontrare storie di valorosi condottieri a capo dei loro eserciti con progetti alla cui base vi era una volontà di conquistare e assoggettare popoli, imponendo i propri usi e costumi. Il confine fisico delimitato da un elemento urbano, come quello di una strada in questo caso, delimita proprio l'appartenenza o la non-appartenenza, l'essere o il non-essere Altro. La costruzione del mondo su una base polarizzata, tra chi può e chi non-può ha semplicemente avuto il suo momento di apice durante il periodo coloniale, rafforzato da una matrice completamente razzista. La strada per una 'decolonizzazione delle menti' risulta ancora oggi lontana e particolarmente evidente in questo periodo storico di politiche europee contro l'immigrazione africana, che proiettano nell'immaginario collettivo falsi scenari secondo cui l'Africa sia popolata esclusivamente da popoli culturalmente troppo lontani ed arretrati da risultare totalmente incomprensibili.

III.4 COLONIALISMO E IDEOLOGIA LUSO-TROPICALISTA

Creio que o grande sucesso das relações entre os Portugueses e as populações de outro continentes é a consequência duma forma sui generis de etnocentrismo. De facto, os Portugueses não necessitam de se afirmar pela negação... afirmam-se pelo amor. Está nisto o segredo da harmonia que prevalece em todos os territórios ocupados por Portugal.
(JORGE DIAS, etnógrafo portoghese in MONDLANE, 1975: 39)

La pretesa della 'civilizzazione' aveva come obiettivo quello di educare e convertire agli stili di vita europei le popolazioni 'scoperte' a partire dal XVI secolo, trasformando quella che per lungo tempo fu una missione di evangelizzazione in una vera e propria trasformazione culturale avente come reale obiettivo lo sfruttamento delle aree assoggettate. Il Portogallo era formato da un clero conservatore e la colonizzazione mantenne il suo stampo cattolico proponendo per la redenzione delle anime africane, il cammino della civiltà. In altre parole, la fusione della morale cattolica e della rivoluzione culturale, scientifica e tecnologica che intrise l'Europa di concetti nuovi, illuminati, rese eticamente possibile il piano di espansione imperiale, che si sviluppò solo apparentemente attraverso il mutuo soccorso ma che in pratica si risolse nell'imposizione di valori culturali occidentali e un minimo sostegno tecnologico utile all'avvio dello sfruttamento delle risorse locali. Si delinearono in questo modo due universi empiricamente opposti, sottoposti a percorsi evolutivi separati. La

polarizzazione del 'sistema mondo' è consustanziale al colonialismo, interpretazione incorporata dal senso comune occidentale e vivo ancora oggi. Avendo come unico modello di riferimento sé stesso e il proprio universo simbolico, l'Occidente si spiegò tutto il resto come 'altro', 'negativo', necessitante di un aiuto costante per seguire l'iter evolutivo rettilineo e uniforme, in cui rallentamenti, accelerazioni, o possibili percorsi alternativi non sono ammessi. La matrice razzista alimentò e a rinforzò il sistema.

Il razzismo si alimenta dalla reciproca ignoranza, si afferma e si conferma in ogni momento all'interno degli ordinamenti gerarchici e delle relazioni di potere; si consolida nel fatto che le due forme sociali si identificano e si situano nella società in virtù dell'opposizione all'altro. (trad. mia, CABAÇO, 2009:36)

Il processo di accaparramento dell'Africa in sostanza fu una proiezione su larga scala dell'espansione dei domini territoriali, a cui si unirono ambizioni ricerche di prestigio personali. Ogni potenza coloniale quindi, a seconda dei propri scopi e del suo passato storico, costruì la sua politica d'oltremare, senza riprodurre necessariamente alleanze e ostilità presenti su territorio occidentale. Il colonialismo portoghese è differente dagli altri per numerosi motivi, dato che la sua esperienza d'oltremare occupa un lasso di tempo molto più ampio delle altre, quasi cinque secoli, in cui il ruolo e le modalità di relazione con l'Altro cambiano considerevolmente nel tempo. La forte subordinazione che vive nell'ultimo secolo di colonialismo, specialmente nei confronti degli inglesi, genera nella percezione delle altre potenze europee un'idea riduttiva, di un'esperienza di livello inferiore, che viene a sua volta incorporata nelle pratiche auto-rappresentative e accentuata dal «fatto che, a partire dal diciassettesimo secolo, la storia del colonialismo è stata scritta in inglese e non in portoghese» (SOUSA SANTOS, 2009:13). La lettura del colonialismo portoghese da parte di Sousa Santos (1994) ne ha resi più chiari i tratti, superando l'interpretazione esclusivamente marginale e definendo il paese come una 'semi-periferia' all'interno del sistema mondiale, la quale dipende sì dagli altri imperi coloniali in quanto economicamente più forti ma funge da centro per i territori ad essa sottoposti, svolgendo «la funzione di cinghia di trasmissione tra modernità distinte, essendo al contempo, colonizzatore e colonizzato, centro e periferia» (VECCHI, 2008:11). Durante il XIX secolo, soprattutto dopo l'indipendenza del Brasile, l'Africa assunse un ruolo centrale per la nazione e le colonie divennero delle vere e proprie operazioni ideologiche (HENRIQUES, 2015). Il cammino di formazione e sedimentazione del sentimento di unità nazionale passa attraverso le forme di auto-narrazione che a partire dalla fine del XVII secolo, delinearono la narrazione mitica che accompagna l'esperienza coloniale secondo cui i portoghesi risultavano il popolo dei prescelti a cui era stata affidata la sacra missione della civilizzazione in quanto atto di carità. Questo espediente avrebbe giustificato la loro superiorità sui popoli sottomessi. Secondo la tesi portata avanti da Cabaço (2009) sono due gli episodi che hanno dato vita al mito coloniale: il primo è la scomparsa prematura del re

Sebastião nel 1578 e la conseguente nascita del sebastianismo, una sorta di movimento profetico popolare che bramava nostalgicamente il ritorno del re e con egli la restaurazione della gloria portoghese, caduta rovinosamente nelle mani della corona spagnola; il secondo è datato al 1640 quando un gruppo di nobili portoghesi spodesta il reggente che governava in nome di Filippo III per porre come re il duca della Casa de Bragança, dando inizio, attraverso un atto di ribellione, alla Restaurazione che ha come obiettivo il riscatto del paese dal disastro della perdita del giovane re nel XIV secolo a Ksar el Kebir e al contempo il ripristino dell'Impero territoriale che aveva perso le aree orientali e parte del Brasile.

Sono datate all'ultimo periodo del XIX secolo le indagini del visconte de Santarém, il cui obiettivo era quello di fornire le prove indiscutibili del carattere pioneristico posseduto dalla colonizzazione portoghese e l'elaborazione di una prima debole teoria para-antropologica, secondo cui la postura dei portoghesi nei confronti degli Altri dovesse essere ritenuta unica (HENRIQUES, 2015). L'immagine del paese come '*Estado-come-imaginação-do-centro*', (RIBEIRO, 2008) è quindi il risultato di un disegno politico imperiale nato dall'esperienza diretta della condizione di periferia (RIBEIRO, 2008:92) e al contempo di elemento di congiunzione in grado di mettere in moto il meccanismo di funzionamento dei dispositivi transnazionali del capitalismo europeo (VECCHI, 2008). Comprendere l'esperienza coloniale portoghese significa quindi soffermarsi su quello che Sousa Santos (2009) definisce 'deficit di colonizzazione', ossia sull'incapacità di colonizzare secondo i canoni perseguiti dai paesi europei economicamente più forti ma utilizzando a seconda delle necessità le forme più adatte.

Si parla di *indirect rule* quando si fa riferimento all'esperienza coloniale inglese e di *direct rule* per quella francese. Se per la prima vennero delegati ampi spazi di potere di amministrazione a capi locali, con l'obiettivo teorico di instaurare relazioni capaci di conservare l'essenza delle istituzioni tradizionali africane e allo stesso tempo favorire uno sviluppo tecnologico, per la seconda prevalse un governo centralizzato che aveva come centro di propulsione proprio la Francia.⁹² Inoltre se la relazione di potere tra le potenze coloniali e le colonie si costruisce sulla base degli interessi della comunità bianca espressi attraverso le amministrazioni *in loco*, risulta estremamente interessante analizzare i differenti caratteri che assume l'interpretazione e la definizione di 'indigeno' per ogni potenza coloniale. I francesi ad esempio, intrisi da valori dell'illuminismo e facendo riferimento alle teorie dell'evoluzionismo sociale, tendevano ad 'assimilare' l'individuo, ossia obbligare gli indigeni ad abbandonare le proprie pratiche sociali, in quanto inferiori, per abbracciare usi e costumi occidentali,

⁹² Entrambe le esperienze di colonizzazione ovviamente ebbero delle *defaillance* rispetto al modello teorico impostato inizialmente e in generale si può dire che all'interno dei territori coloniali vi furono grandi margini di adattamento in relazione alle specifiche situazioni sociali e territoriali con cui ci si doveva rapportare.

superiori affinché potessero continuare il cammino verso la civiltà. Per gli inglesi invece, esisteva una netta differenza tra tribù e razza la quale non ammetteva eccezioni: per quanto potesse ‘civilizzarsi’, secondo un inglese, l’individuo nato in terra africana non aveva alcuna possibilità di far parte del mondo occidentale,⁹³ a differenza della concezione francese che invece intende la ‘civiltà’ come un valore universale e stadio finale dell’evoluzione culturale.

Il liberalismo portoghese provò ad inquadrare il suo rapporto con le colonie recuperando dall’esperienza francese gli strumenti teorici (CABAÇO, 2009) ma per quanto riguarda l’aspetto culturale la postura assunta nei confronti degli indigeni, presenta forti connotati mutuati dalle impostazioni implementate dagli inglesi, specialmente in un paese come il Mozambico, totalmente circondato da paesi assoggettati al potere coloniale britannico. L’adozione dell’*indirect rule* venne perpetuata per far sì che potessero avviarsi forme di *self-government*, *self-support* e *self-defense* tali da lasciare maggior spazio e tempo di azione sugli interessi commerciali. Il modello ‘all’inglese’ venne riadattato ‘alla portoghese’, pervaso da ideali di missione civilizzatrice promuovendo la mescolanza razziale tra portoghesi e africani (come era già successo anche in Brasile). Il sentimento che spinge ad adottare simili misure si riallaccia a quell’idea di ‘destino comune’ a cui l’umanità tende e al ruolo del popolo portoghese in quanto ‘prescelto’ che si muove con un sentimento di biasimo nei confronti di uomini considerati selvaggi, privi della rivelazione divina e bisognosi degli strumenti per raggiungere la salvezza.

Con la fine del XIX secolo le idee nazionaliste presero il sopravvento sulla concezione imperialista che invece caratterizzava la monarchia costituzionale. Il colonialismo democratico divenne l’unica via d’uscita per il mantenimento dell’Impero e garantire la sopravvivenza nonché l’indipendenza della Patria. Dato che la colonizzazione esige una struttura ideologica e un’azione legislativa che riesca a consacrare la gerarchizzazione tra i due universi, occidentale e d’oltremare, Antonio Enes e i militari della ‘generazione del 95’ si rifiutarono di seguire una politica unificatrice tra Stato e Impero e proposero una colonizzazione decentralizzata, dove il ruolo del governo centrale sarebbe stato solo quello di assicurarsi di definire le politiche d’oltremare e che gli obiettivi imperiali fossero finalizzati anche al bene delle metropoli (CABAÇO, 2009). La soluzione proposta da Enes affinché si avessero maggiori possibilità di riuscita nell’assoggettamento era relativa alla regolamentazione del lavoro indigeno da intendersi come il mezzo esclusivo da usare per l’autosufficienza economica di ogni colonia e come ponte che facilitava il processo di assimilazione (CABAÇO, 2009). L’educazione ai valori etici, religiosi, civici avrebbe visto il momento di applicazione nel lavoro realizzando un’assimilazione che si ispira all’illuminismo francese secondo

⁹³ Ricordiamo che il programma di ‘sviluppo separato’ diventa legge in Sudafrica con la conseguente costituzione dell’*apartheid*, diventando principio consustanziale della filosofia coloniale britannica stessa.

cui esiste un'uguaglianza dei diritti tra gli uomini. Nella pratica però le influenze anglosassoni portarono alla realizzazione di una visione ibrida anche del concetto di indigeno, uguale ma diverso per le logiche del capitalismo industriale. In Mozambico ad esempio è solo nel 1917 che la distinzione tra indigeni e non-indigeni ottiene valore giuridico, permettendo così agli assimilati di godere degli diritti dei coloni in quanto subordinati al regime della metropoli. La reazione delle élites africane non fu quella sperata poiché questo provvedimento venne interpretato come un'ulteriore forma di umiliazione e nonostante le proteste, nel 1926 con il Golpe di Stato e il passaggio dalla Repubblica alla Dittatura con a capo Salazar, questa legge venne incorporata alla politica coloniale.

La specificità del colonialismo portoghese si basa, quindi, prevalentemente su ragioni di economia politica - la sua condizione semiperiferica - il che non significa, però, che essa si sia manifestata unicamente sul piano economico. Al contrario, la sua specificità si è manifestata in uguale misura sul piano sociale, politico, giuridico, culturale, sul piano delle pratiche quotidiane di convivenza e sopravvivenza, di oppressione e resistenza, di prossimità e distanza, sul piano dei discorsi narrativi, sul piano del senso comune e degli altri saperi, delle emozioni e degli affetti, dei sentimenti e delle ideologie. (SOUSA SANTOS, 2009:24)

Durante la prima metà del XX secolo, l'*Estado Novo* prese forma proprio a partire da queste basi e tra il 1933 e il 1961, quel timido tentativo di strutturare una teoria di tipo antropologica che giustificasse l'assoggettamento di fine XIX secolo, incontra consistenza teorica nella sociologia di Gilberto Freyre che diede nuovo vigore al mito portoghese. A partire da studi sociologici condotti sul patrimonio culturale di matrice africana presente in Brasile, Freyre elaborò una teoria che prese il nome di 'lusotropicalismo'. Partendo dal presupposto che in ragione della povertà e delle radici rurali del Portogallo, coloro che partirono alla volta di nuovi mondi, si ritrovarono in realtà la cui condizione culturale non risultava essere tanto lontana da quella di partenza, si presupponeva una più alta probabilità di successo dell'impresa coloniale. L'interpretazione di Freyre restituiva un'immagine dei portoghesi come di 'bravi colonizzatori' in quanto caritatevoli e umani nel relazionarsi agli indigeni e capaci di adattarsi non solo alle nuove culture, grazie alla prossimità dell'orizzonte quotidiano che essi vivevano essendo considerati marginali tra le forze europee, ma anche a nuovi climi. Questa capacità di generare panorami culturali ibridi, risultanti dalla fusione del mondo metropolitano e dei differenti mondi esotici, generava contemporaneamente una 'europeizzazione' dei popoli assoggettati e una 'tropicalizzazione' dei portoghesi emigrati. Questo particolare *modo português de estar ao mundo*, afferma Castelo «è generalmente qualificato con aggettivi che implicano una connotazione positiva: 'tollerante', 'stabile', 'umana', 'fraterna', 'cristiana'» (trad. mia, 1999:13). Dalle teorie freyriane si elogiava quindi il prodotto di questo incontro, il 'meticcio', solitamente figlio di un uomo portoghese e una donna indigena solitamente di origine africana, anche in terra brasiliana. Inizialmente tale discorso non era ben visto dal governo portoghese, per il rischio che ciò poteva comportare alla luce di una interpretazione del mondo dove la razza bianca europea e la cultura

occidentale erano considerate come il massimo punto evolutivo raggiunto, che non ammetteva eccezioni e a cui tutti avrebbero dovuto anelare. Il Portogallo però, sempre al centro di critiche, doveva costruire una nuova visione del sistema mondo capace di affrontare anche il cambiamento di rotta che il resto dei paesi stavano iniziando, a seguito di un movimento anti-colonialista sempre più forte. Negli anni '50 quindi, Adriano Moreira presentò all'interno del discorso accademico nazionale l'elogio al meticcio (CASTELO, 1999) come particolarità del colonialismo portoghese che lo rendeva immune alle critiche rivolte a tutte le altre forme coloniali e giustificando al contempo il perpetuarsi della subordinazione. Bisognava quindi fortificare questa teoria attraverso uno studio scientifico accurato, in grado di dare tempo al paese di inseguire il proprio sogno di rivalsa. Per questo motivo tra il 1951 e il 1952, Salazar sovvenzionò un viaggio a Gilberto Freyre affinché visitasse tutti i paesi costituenti lo spazio di lingua portoghese e avesse la possibilità di osservare e sentire sulla propria pelle quella postura luso-tropicale, raccogliere elementi sufficienti che confermassero la teoria che era nata osservando solo la realtà brasiliana. L'obiettivo da raggiungere richiesto allo studioso fu per cui quello di dimostrare che all'interno dell'Impero portoghese esistesse una effettiva democratizzazione razziale e civilizzatrice, a favore della mescolanza tra i popoli, poiché questo avrebbe fermato le polemiche dei nascenti movimenti contro il colonialismo. L'autorità scientifica del luso-tropicalismo divenne l'impianto teorico della dittatura di Salazar, utile non solo a fare gli interessi politico-ideologici del paese ma ad amplificare la risonanza simbolica dell'immagine mitica dell'identità culturale portoghese, inducendo all'incorporazione dei concetti da essa promossi in ogni comparto sociale. Accecato dalle sue idee però, Freyre non fu in grado di osservare e descrivere la situazione reale, tanto che l'opera che ne venne fu accusata di essere assolutamente tendenziosa e ricca di omissioni (CABAÇO, 2009).⁹⁴ Nel 1955 ad esempio, l'angolano Mário Pinto de Andrade, denunciò sotto lo pseudonimo Buanga Fele, la mistificazione proposta nelle teorie del sociologo brasiliano, come Baltasar Lopes da Silva che lo accusò di insensibilità sociologica nei confronti della realtà dell'arcipelago di Capo Verde (HENRIQUES, 2015). La *miscigenação* non significava assenza di razzismo ma, afferma Sousa Santos, fu la causa di un'altra tipo di razzismo che usava «altri dispositivi di esclusione nello spazio coloniale capaci di rinsaldare il vincolo tra classe e razza, fondando così una subalternità propria» (VECCHI, 2008:40). Gli studi di tipo antropologico ebbero quindi un ruolo di primo piano nella costruzione della mistica imperiale e le campagne di ricerca etnografica furono tra le attività di estrema rilevanza nel quadro delle politiche coloniali della Prima Repubblica in

⁹⁴ Per maggiori approfondimenti sul lusotropicalismo e il pensiero di Freyre si vedano i testi dell'autore: (1957). *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Lisboa, Edições Livros do Brasil (ed. or. 1933); (1951). *O mundo que o português criou*, Lisboa, Edições Livros do Brasil (ed. or. 1940); (1954). *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de carácter e acção*, Lisboa, Edições Livros do Brasil; (1961). *O Luso e o Trópico. Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical*, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique. Per un'analisi critica del pensiero di Freyre si segnala invece CASTELO, C. (1999). *O Modo Português de estar no Mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933–1961)*, Porto, Edições Afrontamento.

quanto capaci di fornire in dettaglio informazioni utili sulle popolazioni assoggettate. L'impostazione teorica utilizzata era molto vicina all'antropologia biologica e tra il 1937 e il 1956 ebbe luogo la *Missão Etnográfica e Antropológica de Moçambique*, con spedizioni condotte dalla 'scuola di Porto' e coordinate dal professor Mendes Corrêa (PEREIRA, 2005; HENRIQUES, 2015). Questa prima missione si soffermò quasi esclusivamente sulle relazioni etno-genetiche esistenti tra i gruppi attraverso il prelievo di dati antropometrici che aveva come obiettivo raggruppare le differenti componenti etniche presenti sul territorio e orientare i colonizzatori sulle modalità d'impiego della manodopera secondo parametri scientifico-razionali. Il prodotto più rilevante di queste campagne fu la creazione di una carta etnologica, conosciuta anche come 'mappa etnica', su cui vennero riportate all'incirca ottanta designazioni etnonimiche e promossa poi come la realtà del territorio mozambicano: il paese veniva presentato culturalmente poco omogeneo ed estremamente diversificato data la presenza di numerose componenti etnico-linguistiche. Nel 1945 vennero introdotti studi psicotecnici che fossero capaci di fornire informazioni più dettagliate sulle capacità professionali degli indigeni. È solo con la *Missão de Estudos das Minorias Étnicas do Ultramar Português* che ebbe luogo tra il 1957 e il 1960 sotto la direzione dell'etnologo Jorge Dias, che si tentò per la prima volta di approfondire la componente socio-culturale tralasciata fino a quel momento. La missione prevede cinque spedizioni di ricerca presso i Makonde, popolazione a nord del paese nell'attuale provincia di Cabo Delgado, i cui risultati vennero raccolti e pubblicati in una monografia dettagliata (HENRIQUES, 2015). Questo non significò un allontanamento della missione dagli obiettivi imperiali che continuarono ad essere salvaguardati e a ricevere informazioni utili per la facilitazione dell'approssimazione alle popolazioni (PEREIRA, 2005; HENRIQUES, 2015). Assoggettata e co-autrice della narrazione messianica imperiale fino al XIX secolo, l'antropologia portoghese non solo rimase fuori dagli standard internazionali ma non permise a nessun altro di fare ricerca all'interno dei loro territori per paura di lasciar trapelare qualunque cosa remasse contro il 'buon-colonialismo'.

L' «Africa portoghese» è stata poco conosciuta dal punto di vista tradizionale: i Portoghesi non vedevano di buon occhio l'arrivo degli stranieri e rendeva difficile qualunque tentativo di ricerca nei territori africani da loro controllati, sia su questioni sociali, economiche e antropologiche, sia in un campo apparentemente neutro come quello delle scienze sociali. (trad. mia, MONDLANE, 1975:16)

Le narrative prodotte e divulgate sul Mozambico erano filtrate da una visione esclusivamente occidentale di un mondo complesso, multi-etnico e multiculturale che si complessificò maggiormente con l'occupazione coloniale a causa dell'ulteriore frazionamento che essi incentivarono per garantirsi un più facile controllo.

III. 5 IMMAGINARE UNA COMUNITÀ MOZAMBICANA

Let my people go – oh deixa passar o meu povo, deixa passar o meu povo -, dizem. Eu abro os olhos e já não posso dormir.
(NOÊMIA DE SOUSA 2016:50)

Nelle radio locali si parlava più di Portogallo che di Mozambico e la nascita del concetto di nazione non aveva una base solida per poter attecchire su tutti, specialmente in aree rurali in cui non si aveva nozione delle realtà urbane e il ‘tribalismo’ continuava ad essere l’unica forma di stare al mondo.⁹⁵ L’incapacità dell’amministrazione portoghese di occupare e di integrare a sé tutto il territorio mozambicano, era risolta all’interno del piano coloniale attraverso l’accentuazione e l’enfatizzazione delle differenze etnico-linguistiche sul territorio, seguendo la logica del *divide et impera*, la quale rese impossibile l’esistenza di una nozione di spazio geografico unitario (FALCONI, 2008) su cui poter fare perno successivamente per costruire il concetto di patria. Erano necessario per cui trovare qualcosa che accomunasse tutti e che tirasse fuori la rabbia giusta per ribellarsi al sistema. Il senso di sofferenza provocato dalle continue umiliazioni, risultò essere il minimo comune denominatore in cui tutti si sentivano rappresentati e da cui forse sarebbe stato possibile iniziare a muovere i primi passi del nazionalismo. A differenza di quello europeo, quello africano nasce sempre dall’esperienza del colonialismo ma come l’altro si proietta su una comunità immaginata (ANDERSON, 1996) caratterizza da una tradizione inventata (HOBSBAWM, 1983). «Tutti i ‘nazionalismi’ sono stati caratterizzati da istanze plurali, solo parzialmente o provvisoriamente incorporate nei movimenti ‘vincenti’» (ERCOLESSI, 2005:8). Il paradigma usato per decostruire e interpretare il nazionalismo non è unico e per quanto possa avere delle somiglianze tra le differenti esperienze europee, è impensabile non tener conto delle numerose variabili che ogni paese presentò, relativo al proprio passato storico.⁹⁶ Il caso dei paesi africani presenta differenti complessità di ricostruzione tant’è che nonostante sia passato circa mezzo secolo dalla conquista dell’indipendenza da parte dei primi paesi nel continente,⁹⁷ ancora oggi in parecchie occasioni ci si imbatte in testi o discorsi che pare lascino intendere una somiglianza tra i nazionalismi del continente africano, come se la comune esperienza del colonialismo o la piaga della tratta degli schiavi, rendesse il tutto un unicum narrativo. Probabilmente l’unica cosa che accomuna i nazionalismi africani è che trovarono

⁹⁵ Con il termine tribalismo si fa riferimento ad una definizione che venne attribuita dai teorici del nazionalismo mozambicano, alle pratiche sociali proprie delle comunità africane indigene.

⁹⁶ La lotta al regime monarchico assoluto e alle sue strutture attraverso la Rivoluzione Francese, la Rivoluzione Industriale, portò alla nascita coscienza di classe, al passaggio da un’economia fisiocratica al capitalismo e alla costruzione degli stati-nazione, secolarizzati, laicizzati, centralizzati e democratici, in cui la società occupa l’intero spazio gerarchico. Legittimati dalla filosofia dei Lumi e dal Liberalismo utilitarista, in Europa si formarono nuove società moderne unite da valori apparentemente profondi, probabilmente però riconosciuti e condivisi solo da alcuni membri con maggiore potere di influenza, artefici stessi dell’immagine identitaria prodotta per ogni nazione.

⁹⁷ Il processo che portò i vari paesi africani a conquistare la loro indipendenza, non fu uniforme. Seguendo la periodizzazione usata da LOURENÇO (2009) il primo ciclo di indipendenze si ebbe negli anni Cinquanta con i paesi Tunisia e Marocco, Guiné e Ghana; negli anni Sessanta il secondo, con la conquista dell’indipendenza con molti paesi dell’Africa Subsahariana; dopo il 1974 si apre invece il terzo ciclo, con l’indipendenza delle antiche colonie portoghese.

in quelli europei gli strumenti utili per l'orientamento dei movimenti di resistenza e la formazione di nuove politiche pubbliche. Il profondo solco che separa le esperienze all'interno dei due continenti quindi non può essere avallato dall'uso di uno stesso impianto teorico perché per quanto potrebbe rivelarsi efficace ad inquadrare determinati eventi in un'ottica di storia globale, non necessariamente risulterà tale per la comprensione di contesti specifici. Il rischio è quello di continuare ad alimentare un pregiudizio storico che dipinge l'Africa come un'entità omogenea e amorfa, sottoposta a stimoli provenienti esclusivamente dal mondo occidentale. Come se quelle intere porzioni di mondo avessero acquisito la loro ragion d'essere, nel momento della scoperta da parte dello straniero, diventato in una prospettiva etnocentrica europea, il momento fondatore di popoli senza storia e senza memoria, i quali erano soliti affidare il compito di trasmissione del sapere ad una stretta cerchia di individui, che si preoccupavano di custodirlo in una dimensione orale, sotto forma di racconti e di saper fare.

I racconti custodiscono per generazioni ciò che la comunità ricorda del passato, il funzionamento delle istituzioni, l'interpretazione dell'origine del mondo, ma specialmente dell'ordine e della gerarchia esistenti. Nella sua versione ufficiale la storia è la quantità di passato che il ceto dominante vuole ritenere e far arrivare ai posteri. (CALCHI NOVATI, VALSECCHI, 2005:12)

Per questi paesi le cui frontiere nazionali furono tracciate con squadra e matita dalle potenze occidentali, senza rispetto dei reali confini culturali, il nazionalismo fu il movente per iniziare la lotta al potere coloniale. L'elaborazione di una sintesi culturale o di un lemma unificante, seguì percorsi differenti a seconda dei regimi politici e l'idea che i nazionalismi africani dicano qualcosa rispetto le popolazioni esistenti antecedenti al colonialismo è una convinzione errata. «È importante ricordare che, nonostante il valore riconosciuto alla loro storia, gli Africani rigettarono tendenzialmente qualunque legame con il passato che li vincolasse alla ricostruzione di antiche entità politiche» (trad. mia, NASCIMENTO, ROCHA, 2013:5). Nell'interstizio della frontiera culturale, sociale o addirittura fisica, creata tra il mondo coloniale, bianco e quello indigeno e nero si formarono delle minoranze intellettuali che condussero i paesi verso l'indipendenza con la pretesa di costruire una sovranità politica capace di supportare la formazione di un uomo nuovo, appartenente ad una comunità in le pratiche auto-rappresentative esprimessero i principi incorporati proprio durante la lotta. Nel caso mozambicano questa si impegnò sostanzialmente su due fronti: contro la dominazione coloniale e contro l'etnicismo.

In Mozambico è stata la dominazione coloniale a produrre la comunità territoriale e a creare la base per una coesione psicologica, fondata sull'esperienza della discriminazione, dello sfruttamento, del lavoro forzato e di altri aspetti del sistema coloniale. (trad. mia, MONDLANE, 1975: 121)

III.5.1 Il Proto-nazionalismo

La convivenza pacifica e la mescolanza razziale furono le caratteristiche distintive dell'Impero portoghese che negli anni Novanta dell'Ottocento, con amministratori quali Enes, Albuquerque e Costa, riuscì a mascherare con uno sforzo minimo la disuguaglianza e il razzismo dilaganti nelle colonie. Con il tempo però fu palese agli occhi di tutti la precarietà dell'impianto lusotropicalista. Non erano solo gli africani neri indigeni, bensì anche i mulatti e gli assimilati, ad essere considerati come facenti parte di classi sociali inferiori. I meticci, solitamente figli di una donna nera e un portoghese, costituivano una percentuale troppo bassa per poter riuscire ad avere un ruolo di rilevanza o costituire una vera e propria classe in grado di imporsi all'interno della gerarchia sociale, nonostante possedessero la cittadinanza e crescessero, dopo una prima fase di vita passata con la madre negli spazi a lei riservati, a stretta relazione con il mondo dei bianchi, in ambiente urbano e ricevessero un'educazione portoghese.

Nelle prime due decadi del XX secolo, la natura delle relazioni con l'altro si liberò dalle vesti del conflitto sociale e del contrasto culturale con cui cercava di coprirsi per manifestarsi in maniera crudele in quanto discriminazione razziale. La segregazione in Mozambico iniziò ad essere più evidente, con l'aumento del flusso di portoghesi che seguì lo smantellamento dei poteri locali e la conseguente necessità di consolidare l'«occupazione effettiva» del territorio. [...], le posizioni di potere stabilitesi, insieme alla scarsità di europei in generale (specialmente di donne), diedero vita ad una élite a predominanza meticcica con legami familiari, politici, economici o militari con i lignaggi locali più importanti. Per eredità, per le relazioni stabilitesi, per la sua capacità di mediazione o per la sua iniziativa imprenditoriale, questa élite assunse un ruolo di rilievo nel commercio, incluso per il traffico umano, nel trasporto (principalmente nell'organizzazione delle carovane commerciali con l'entroterra), nell'amministrazione pubblica e nelle forze militari di reclutamento nella colonia. Facevano parte di questa élite anche degli africani neri che avevano studiato in scuole di missionari o che erano associati o operativi nelle attività economiche.(trad. mia, CABAÇO, 2009: 121)

I mulatti sembravano essere integrati alla società bianca avendo diritto di possedere terreni, di beneficiare del capitalismo mercantile e costituendo un fascia sociale vicina al potere decisionale avente un'importante grado di influenza e denominati già prima del 1890 come *brancos da terra* (LOBATO, 1953 in CABAÇO, 2009:122). Durante il XX secolo il Portogallo cercò di rendere il Mozambico un luogo sempre più attrattivo promuovendo il paese come il luogo in cui fosse facile aspirare a condizioni di vita migliori. Si costruì quindi nell'immaginario collettivo l'idea di un Mozambico dai connotati idilliaci spesso definito come la perla dell'Oceano Indiano,⁹⁸ verso cui si

⁹⁸ Dall'articolo di BRUGIONI, E. (2015) «Por detrás de tantos nome, o mar Moçambique e o Oceano Índico: discursos, imaginariários e representações» in *Via Atlântica*, No. 27, pp. 95-112, emerge che usare l'aggettivo 'perla' per la definire e promuovere i paesi colonizzati non fosse qualcosa di relativo solo al caso del Mozambico. La studiosa riporta il caso

mossero numerosi portoghesi che come gli stessi bianchi-della-terra lottavano per acquisire una migliore posizione economica e sociale. Una lotta impari che favorì i bianchi determinando un peggioramento delle condizioni degli altri lavoratori e che raggiunse il picco più basso con la crisi economica del Portogallo dopo la I Guerra Mondiale, restringendo ulteriormente i limiti di accesso a determinate posizioni di lavoro estendendosi ai mulatti e agli assimilati. Questo determinò però la nascita di una comune esigenza di lotta (HEDGES, 1999) che nel 1906 si trasformò nel movimento per la difesa dei diritti degli africani a cui venne associata la pubblicazione del *O Africano*, il giornale su cui vennero tracciate le linee programmatiche che successivamente il *Grémio Africano de Lourenço Marques* (GALM), avrebbe seguito. Il GALM era un ente ad accesso riservato agli individui appartenenti alla comunità nativa urbanizzata, sia neri che mulatti (MONDLANE 1975; HEDGES, 1999; CABAÇO, 2009) che si schierò a favore dei lavoratori, sottolineando come il governo applicasse due pesi e due misure sulla base di appartenenze razziali. Nel 1917 venne promulgata una nuova legislazione che stabiliva i termini giuridici dell'individuo di razza negra, nella cui categoria rientravano sia i bianchi-della-terra sia gli assimilati. Per evitare ulteriori problemi inoltre, nel 1918 *O Africano* venne venduto alla Chiesa Cattolica perdendo così la sua funzione combattiva riacquista però più in là con l'apertura di un nuovo periodico fondato sempre dai fratelli Albasini, intitolato *O Brado Africano* (CABAÇO, 2009; FALCONI, 2008; HEDGES, 1999; MONDLANE 1975;).

In Mozambico *O Brado Africano* fondata dai fratelli Albasini nel 1916, pur se ancora lontanissima dalla rivendicazione anticoloniale, esprimerà una prima riflessione sulla necessità di integrazione degli elementi culturali africani attraverso la pubblicazione bilingue in portoghese e in Ronga. (FALCONI, 2008:38)

Con un ruolo sempre più marginale, poco legati alle masse e mai totalmente integrati nel mondo dei bianchi, espulsi anche giuridicamente dal potere politico ed economico, i *mestiços* divennero l'Altro per antonomasia nonostante sarebbero dovuti essere il fondamento della politica coloniale portoghese.

Nel dualismo della società coloniale, la rappresentazione sociale della categoria degli indigeni era presentata come omogenea e stigmatizzata in una classificazione di esclusione sociale evidente. L'esclusione sociale fondata sulla razza però, comune a tutti i modelli coloniali, era espressione della forma secondo cui il colonialismo incorporava all'interno del suo sistema di sfruttamento la popolazione dominata. (CABAÇO, 2009:120)

Nel 1920 venne fondata a Lisbona la Lega Africana, un'organizzazione che provava ad unire quei pochi studenti africani e mulatti che ebbero la possibilità di studiare nella metropoli e a creare una sorta di sinergia tra colonie sottoposte allo stesso regime coloniale (MONDLANE, 1975). Il GALM si trasformò in *Associação Africana* in cui però vi rimasero solo i mulatti, in quanto a causa di una non

della Francia con la Costa d'Avorio, degli inglesi con l'Uganda e degli stessi portoghesi nei confronti delle isole di São Tome e Príncipe e probabilmente era legato alle aspettative create nei confronti di tali aree.

totale integrazione tra i componenti (HONWANA, 1985 in CABAÇO, 2009:129) e l'infiltrazione di membri del governo che provavano a direzionare gli incontri, nel 1923 si distaccò un'ala più radicale composta da soli neri e chiamata *Instituto Negrófilo* il quale si trasformò *Centro Associativo dos Negros de Moçambique*, per pressioni del governo. Si formò inoltre una terza organizzazione conosciuta come *Associação dos Naturais de Moçambique*, nata come mezzo di difesa dei bianchi mozambicani ma che successivamente si prodigò per la lotta al razzismo ammettendo altri gruppi etnici (MONDLANE, 1975). L'attività politica che queste tre entità svolsero per il Mozambico fu di enorme importanza in periodo delicato come quello degli anni Trenta, quando la crisi economica mondiale in congiunto al rafforzamento del colonialismo, a causa del regime salazarista, colpì i comparti della società africana. Nel momento in cui le potenze coloniali negoziavano con i movimenti indipendentisti asiatici e africani, il Portogallo si irrigidì sul suo colonialismo e la grande frustrazione per non essere riusciti negli anni a raggiungere i risultati sperati resero la quotidianità delle colonie maggiormente dura. I rapporti con gli indigeni si nutrivano di quella stessa rabbia e gli eccessi di violenza divennero quasi l'ordinarietà (CABAÇO, 2009). Le leggi sullo sfruttamento della popolazione e sul lavoro forzato, subirono delle alterazioni durante la dittatura che però non mutarono la situazione:⁹⁹ con la parola 'indigeno' continuava ad essere individuato il soggetto di razza o di discendenza negra, nato e cresciuto nelle colonie che non sarebbe mai potuto essere considerato integrato alla nazione né portoghese e che di conseguenza non avrebbe mai potuto godere dei medesimi diritti di chi possedeva la cittadinanza. L'educazione riservata agli indigeni mirava sì ad un'evoluzione culturale tesa verso l'occidentalizzazione, ma nella pratica si riduceva ad un'esclusiva educazione alla sottomissione per lavori di 'serie b'. Gli africani erano considerati gente oziosa che non era in grado di ricevere incarichi onerosi, l'assimilazione per cui diventava la chance di condurre una vita con qualche privilegio in più. I requisiti richiesti per tale passaggio di *status* sociale erano: aver compiuto la maggiore età (18 anni), parlare la lingua portoghese e avere un posto di lavoro che potesse permettere il sostentamento proprio e della famiglia a carico; a questo sarebbero dovuti seguire una buona educazione – occidentale – e l'obbligo al servizio militare. Una tale posizione era però sempre passibile di revoca in quanto sopposta a giudizio in qualunque momento dall'amministrazione coloniale.

Dopo l'uscita dalla crisi del '29 e la fine della II Guerra Mondiale, mossi da intenti di arricchimento facili e veloci, il numero dei coloni in Angola e in Mozambico aumentò considerevolmente. Lisbona si prodigava a promuovere la migrazione verso le colonie, rendendo

⁹⁹ Ricordiamo la legislazione per gli Indigeni che venne promulgata durante gli anni della dittatura salazarista: il *Código do Trabalho dos Indígenas* nel 1928; l'*Acto Colonial* nel 1930 che nel 1933 diventa legge costituzionale; l'*Estatuto dos Indígenas Portugueses da Guiné, Angola e Moçambique*. Nel 1961 invece la condizione di indigeno verrà abolita con la proposta di includere l'assimilazione come parte integrante della politica identitaria

sempre più attraenti le colonie e mettendo a punto dei piani di incentivazione a beneficio di chi vi si trasferiva (CABAÇO, 2009). La logica di Enes prese nuovamente piede e nonostante le pressioni la questione indigena non venne mai risolta, continuando a voler lasciare i nativi nel loro *status* tradizionale e a far addirittura regredire il livello di educazione riservato agli assimilati, riducendo l'insegnamento a quello evangelico, concepito per l'indottrinamento di valori quali il rispetto, il timore e la rassegnazione, in un clima di sottomissione e subalternità. Quello che ebbe luogo fino agli inizi del XX secolo potrebbe essere definito come proto-nazionalismo di natura popolare più che intellettuale. Nel 1930 inoltre con l'emanazione dell'Atto Coloniale, si dichiararono tutte le aree colonizzate come estensione del territorio nazionale portoghese e si considerarono tutti gli assimilati come 'portoghesi in costruzione', ossia con possibilità di acquisire la cittadinanza. In realtà però,

Se attraverso l'*assimilação*, l'*indigeno* conquistava lo statuto giuridico di cittadino, sul piano sociale costui rimaneva sempre un individuo subalterno, mai visto dal colono come 'uno di noi' bensì come 'quello più civilizzato degli altri', o colui che, invece di essere stigmatizzato dalla *caderneta*, era marcato dallo stigma 'privilegiato' della *licença* di *assimilado*. (CABAÇO, 2009:118)

In questa decade tutti i lavoratori che risiedevano in Mozambico videro una diminuzione del proprio salario e un notevole aumento delle tasse da pagare, che determinò un peggioramento del costo di vita e delle condizioni sociali. A questo corrispose un più intenso e più violento reclutamento di mano d'opera, per sfruttamento e lavori forzati. In un clima del genere era difficile riunire, coordinare e dirigere un movimento di resistenza dato che essendo state considerate province del Portogallo, la comunicazione nelle aree assoggettate era posta totalmente nelle mani dell'amministrazione coloniale e non lasciava spazio e modo di raggiungere tutte le comunità. Questo però non impedì l'organizzazione di forme di resistenza nonostante non venne data alcuna possibilità ai lavoratori forzati di creare delle associazioni sindacali (HEDGES, 1999). Già nei primi anni del XX secolo, si registrarono sporadici episodi di lotta.

[...] migliaia di lavoratori si rifiutarono di fornire la propria forza lavoro. Altri effettuarono delle interruzioni del lavoro, una riduzione dei ritmi e delle manifestazioni come forme più comuni di rivendicazione delle condizioni a cui avevano diritto. Esempi di ciò furono i blocchi dei lavoratori dipendenti di Beira e di Lourenço Marques (1932). (trad. mia, HEDGES, 1999)

A differenza di individui discendenti da antichi lignaggi tradizionali, i contadini e gli operai non erano sottomessi al potere coloniale ma mancavano del giusto grado di istruzione che gli permettesse di trasformare la rabbia nutrita dai soprusi che quotidianamente si ricevevano in un movimento di liberazione. Fu solo in un secondo momento che la poesia assunse il ruolo di strumento chiarificatore della situazione che il paese stava vivendo e di portavoce di quel disagio, diventando la fucina ispiratrice per la costruzione di un sentimento di appartenenza nazionale, capace di accomunare l'intera popolazione dalla provincia di Cabo Delgado a quella di Lourenço

Marques in nome di uno stesso sentimento di sofferenza. Il 27 Febbraio 1932 *O Brado Africano* pubblica un editoriale di denuncia verso lo stato portoghese di cui si riportano alcuni stralci:

Estamos fartos. Tivemos que vos atuar, que sofrer as terríveis consequências das vossas loucuras, das vossas exigências [...] não podemos aguentar mais os efeitos perniciosos das vossas decisões políticas e administrativas. De agora em diante recusamo-nos a fazer maiores e mais inúteis sacrifícios. [...] Já chega. [...] Queremos ser tratados da mesma maneira que vós. [...] Aspiramos ao nosso 'estado selvagem' que todavia, enche as vossas barrigas e as vossas algibeiras. [...] Havemos de aprender a usar o bisturi [...] a gangrena que espalhais entre nós há-de infectar-nos e então já não teremos a força para a acção. (MONDLANE, 1975:128)

Come è possibile leggere non vi è ancora un'esplicita dichiarazione di esigenza di indipendenza ma si è ancora nella fase iniziale, quando i movimenti apparentemente isolati non avevano ancora trovato i giusti strumenti per convogliare le proprie forze e lottare insieme. Questo probabilmente perché l'istituzione dell'*Estado Novo* di Salazar fosse ancora agli inizi e ancora non era stata messa in atto quella repressione che scatenò definitivamente la nascita di un movimento anticoloniale anche in Mozambico. Alla fine della II Guerra Mondiale però la fragilità degli imperi fascisti venne a galla e in questo particolare momento storico divenne molto più semplice pensare di fare qualcosa e mettere in moto un reale progetto di rivalsa. Dalla minoranza istruita dello strato periurbano si originò un movimento letterario di 'resistenza culturale' che provò ad ordinare quelle prime manifestazioni di dissenso in un pensiero uniformato a quello degli altri paesi africani già in lotta (MOROSINI, 1980), tant'è che negli anni '50 per cui tra Lisbona e Parigi si riunirono intellettuali provenienti da tutte le colonie africane del Portogallo. «Come in molti paesi che hanno vissuto il dominio coloniale, la letteratura è stata uno strumento fondamentale per la costruzione dell'unità e delle identità nazionali» (FALCONI, 2008:28), ma in Mozambico la stessa subì per lungo tempo significative pressioni ideologiche e politiche al punto da rendere come autentica solo quella prodotta da scrittori esponenti dal movimento di *negritude* mozambicano quali ad esempio José Craveirinha e Noémia de Sousa, mulatti cresciuti nella periferia della capitale Lourenço Marques, nella realtà dei *bairros*, oppure quei testi a favore della lotta legata ai movimenti di resistenza.

Prima che cominciasse la lotta armata, questa fioritura letteraria era portatrice di un messaggio di protesta e di liberazione che era diretto in primo luogo all'interno del movimento stesso, agli intellettuali africani che erano stati educati alla portoghese – *assimilados* – nelle grandi città della costa e che dovevano successivamente dirigere il movimento di liberazione. In secondo luogo essa aveva il compito di svegliare l'opinione pubblica europea, aprendo una breccia nel muro di silenzio eretto dal regime fascista portoghese sull'anacronistica e orrendo realtà delle sue colonie. (MOROSINI, 1980:73)

Per convogliare la lotta contadina e quella intellettuale in un'unica direzione, traducendo in un'azione congiunta la forza teorica della piccola minoranza colta e proiettata su scala internazionale, con quella pratica dei movimenti contadini (maggiormente delle aree centrali e del nord del paese), si doveva necessariamente creare un movimento politico. Quello che fino agli inizi del XX secolo

poteva definirsi sostanzialmente come un proto-nazionalismo di natura popolare più che intellettuale, prese forma e si articolò attraverso la formazione di gruppi politici in cui si discuteva circa l'organizzazione di una lotta al colonialismo. L'azione delle missioni protestanti inoltre fu importante per la creazione di un sentimento identitario capace di affrontare l'oppressione coloniale: i missionari protestanti (anglicani, metodisti e presbiteriani) erano in collisione con la Chiesa Cattolica che continuava ad appoggiare il regime salazarista e a differenza loro stimolavano l'uso di elementi culturali locali nei culti cristiani.

III.5.2 Nazionalismo e *Moçambicanidade*

Secondo la periodizzazione proposta da Paredes (2014), la costruzione del nazionalismo mozambicano si divide in tre fasi. La prima, che abbiamo già visto, ebbe luogo tra il 1910/20 e il 1962 e viene definita come proto-nazionalismo. Questa precede la lotta armata con una forte propensione all'associazionismo e la pubblicazione di riviste che ebbero un ruolo importante nella costruzione sociale del movimento. La seconda fase va dal 1962 al 1975 ed è quella della lotta armata e della formazione del Fronte di Liberazione del Mozambico – FRELIMO – mentre la terza è quella che inizia immediatamente dopo l'indipendenza (1975-1986).

L'uccisione simbolica del passato e la rinascita nelle vesti di un 'uomo nuovo' significava lottare contro tutto ciò che avrebbe potuto disgregare il senso di unione a cui si stava cercando di dare forma, costruito in contrapposizione al tribalismo, ossia alle pratiche culturali e sociali proprie dei gruppi che abitavano il territorio mozambicano prima dell'arrivo dei portoghesi e contro ciò che enfatizzava la politica coloniale, ossia la natura multietnica e multiculturale per l'enfatizzazione delle disuguaglianze tra i gruppi sociali e dei conflitti. La formazione di un'identità sociale è sempre un atto di potere e la costruzione della *moçambicanidade* avvenne attraverso la negazione della *portugalidade*, in un processo in cui la conflittualità identitaria e l'eterogeneità culturale vengono incorporati come tratti emblematici della stessa (FALCONI, 2008). Con l'avvio della lotta armata per l'indipendenza angolana nel 1961 si ebbe un rafforzamento della repressione coloniale in tutte le colonie portoghesi e si diede il via all'esilio di numerosi individui ritenuti pericolosi. Tra questi numerosi mozambicani vennero allontanati poiché manifestarono forme di opposizione non tollerabili dal regime (LOURENÇO, 2009). Tale repressione sommata agli stimoli provenienti da *leader* di altri paesi africani che avevano ottenuto già l'indipendenza, ebbero differenti ripercussioni tra cui la fusione nel 1962 di tre movimenti anticoloniali mozambicani già esistenti: UNAMI – *União Africana de Moçambique Indipendente*; MANU – *Moçambique African Nation Union*; UDENAMO – *União Democrática Nacional de Moçambique*. Nacque quindi il FRELIMO – *Frente de Libertação de Moçambique* che godeva

dell'appoggio di Malawi, Zambia, Rhodesia del Sud/Zimbabwe e Tanzania e almeno inizialmente (HEDGES, 1999; LOURENÇO, 2009; MONDLANE, 1975; NEWITT, 1995), in quanto fronte politico di ampio raggio che convogliava movimenti differenti, non si dichiarò apertamente marxista-leninista come invece avvenne successivamente dopo il 1975. Il FRELIMO non solo riunì i movimenti sociali, civici e politici ma coinvolse e inglobò a sé i gruppi di mozambicani esiliati, non appartenenti a nessuna organizzazione.¹⁰⁰

Se è vero che la formazione della FRELIMO nel giugno del 1962 è stata solo in parte l'unione di movimenti preesistenti a diversa base etno-regionale, è altrettanto vero che l'adesione alla nuova formazione è certamente un salto qualitativo che sposta l'attenzione all'organizzazione di un movimento in cui la liberazione dal colonialismo portoghese si sposa all'elaborazione di una strategia di costruzione di uno stato-nazione unitario. (GENTILI, 2006:8)

Allo sforzo che portò all'unione dei movimenti anti-coloniali, avrebbe dovuto seguire la preparazione della popolazione alla lotta armata sia dal punto di vista pratico atto da recluta e addestramento, che dal punto di vista culturale ed educativo. L'obiettivo politico centrale, dichiarato durante il Primo Congresso del FRELIMO, era l'ottenimento dell'indipendenza e l'unico fattore su cui si sarebbe potuto fare leva era la comune esperienza della subordinazione. Ciò che importava in questa prima fase di pianificazione era opportuno scegliere le giuste persone con un determinato peso sociale in grado di dare una sicurezza e una stabilità politica maggiore con il rafforzamento dei canali politico-diplomatici e dell'ideologia, dato che i tempi non erano ancora maturi per il via della lotta armata. Nel testo *Lutar por Moçambique* di Eduardo Mondlane, fondatore e presidente del FRELIMO, diventato ormai un classico della letteratura del paese, evince chiaro però che il procedere alla lotta armata divenne l'unica scelta possibile per la riuscita del progetto anti-coloniale in quanto non vi era alcuna intenzione da parte del Portogallo di prendere in considerazione le richieste avanzate dalle popolazioni assoggettate, o l'appello rivolto dalle altre potenze occidentali affinché si concedesse il diritto all'autodeterminazione e indipendenza a tutti i popoli delle aree coloniali o si procedesse all'estensione della democrazia.

Se si considera la posizione geopolitica del Mozambico e le priorità della guerra fredda che impediscono all'Occidente di riconoscere le pur legittime richieste di liberazione nazionale è evidente che la scelta della lotta armata significherà nel Frelimo la conquista dell'egemonia da parte della componente marxista. (GENTILI, 2006:9)

Costruire la Nazione mozambicana significava creare una società culturalmente omogenea, che superasse le divisioni accentuate dal mondo coloniale ma che allo stesso tempo fosse capace di rispettare i particolarismi regionali.

¹⁰⁰ È una scelta di scrittura, già usata nella maggior parte dei testi consultati quella di distinguere con FRELIMO, il Fronte di Liberazione del Mozambico e con Frelimo, il partito a capo del paese dal 1975.

[...] a libertação não consiste simplesmente em expulsar a autoridade portuguesa, mas também em construir um país novo; e que esta construção deve ser empreendida enquanto o estado colonial está a ser destruído. [...] Não se trata de fazer quaisquer reformas provisórias, enquanto não controlamos todo o país, até decidir como vamos governá-lo. Temos neste momento que fazer evoluir as estruturas e tomar decisões que terão que estabelecer o modelo para o futuro governo nacional. (MONDLANE, 1975:201)

Ciò conferma ancora una volta le parole di Fanon quando afferma che «qualunque siano le etichette impiegate o le formule nuove introdotte, la decolonizzazione è sempre un fenomeno violento» (1962:32). Il 25 Settembre del 1964 la FRELIMO annunciò l'inizio della lotta armata la quale venne pianificata affinché avesse inizio simultaneamente su vari fronti geografici disposti lungo tutto il territorio mozambicano, così da riuscire a ridurre le capacità di risposta delle forze militari portoghesi ma che ebbe reale inizio solo a Cabo Delgado, nella estrema provincia nord del paese per iniziare la discesa verso Lourenço Marques, la capitale. Il 1969 segna un momento importante per l'evoluzione che subì il progetto del Fronte di Liberazione, il quale dovette passare attraverso una sorta di stallo e per profonde trasformazioni strutturali a seguito dell'assassinio del leader Eduardo Mondlane.¹⁰¹ Nel 1970, il *Comité Central da Frente de Libertação de Moçambique*, decise di nominare come suo successore un giovane attivista, Samora Machel, che aveva già un ruolo importante nel campo militare e che divenne il nuovo portavoce della nazione in gestazione. Come riporta Paredes (2014), il progetto di Machel di primo acchito potrebbe sembrare simile a quello del capoverdiano Amílcar Cabral ma al contempo apparire come influenzato direttamente da quello di Julius Nyerere e al carattere dogmatico del socialismo che egli propone. Per quanto possano essere riscontrabili similarità con entrambe le due linee di pensiero/azione, il progetto del FRELIMO venne ricalibrato sulla personale visione di Machel risultando profondamente differente sia a quello di Cabral che propone una 're-africanizzazione degli spiriti', sia a quello di Nyerere che critico nei confronti del socialismo sovietico sosteneva la formazione di un nuovo tipo di tipo tradizionalista africano. La riluttanza a qualunque tipo di carattere etnico o tribale prenda la costruzione del nazionalismo, stabilisce la differenza tra le ideologie: per il tanzaniano ad esempio il recupero del passato tradizionale era necessario mentre per il leader mozambicano la lotta nasceva proprio nel saper affrontare e sfidare il passato in generale, tradizionale o coloniale che sia. La costruzione della *moçambicanidade* e la formazione del *homen novo* sono da considerarsi dei veri e propri atti di

¹⁰¹ Eduardo Mondlane nacque nel 1920. Dopo aver ricevuto l'istruzione dai missionari svizzeri, stanziati a sud del Mozambico, riuscì ad immatricolarsi nel 1949 grazie al Consiglio Cristiano del Mozambico, nell'Università di Witwatersrand (Sudafrica) ma venne subito dopo espulso a causa delle leggi dell'*apartheid*. Nel 1950 passa un periodo nella *Casa dos Estudantes do Império* (Lisbona), ma anche lì il clima non è favorevole e sempre grazie all'aiuto dei missionari svizzeri riuscì a salpare alla volta degli Stati Uniti d'America dove conclude il dottorato nel 1957. Qui riuscì a lavorare come docente universitario e come consulente su questioni riguardanti l'Africa per lo Nazioni Unite. Nel 1962 decide grazie all'appoggio di Nyerere di fondare il Fronte di Liberazione del Mozambico. La letteratura su Eduardo Mondlane è vasta, si fa per cui riferimento ad un articolo che mi è parso particolarmente interessante, da cui partire per poter ricostruire una bibliografia più accurata: SOUSA, J. S. (2008). «Eduardo Mondlane e a luta pela independência de Moçambique» in *Comunidades Imaginadas. Nação e nacionalismos em África*, a cura di, L. R. Torgal, F. T. Pimenta; J. S. Sousa, Coimbra, Imprensa da Univ. de Coimbra, pp. 149-160.

rivoluzione culturale che presuppongono una rottura definitiva con i valori della borghesia, con la cultura coloniale e al contempo con quella tradizionale. La sfida maggiore fu in campo educativo. «*Unir os moçambicanos, para além das tradições e línguas diversas, requer que na nossa consciência morra a tribo para que nasça a Nação*» (MACHEL, 1974:300), affermava Samora e la performatività della sua parola plasmò quello stesso *povo* a cui faceva riferimento. A differenza degli altri nazionalismi qui si provò a mettere in piedi un programma che mettesse da parte qualunque tendenza divisionista, andando oltre qualunque definizione di nazionalismo, patriottismo e militanza fondata sul colore della pelle, il regionalismo, il gruppo etnico o la religione (VIEIRA, 2011 in PAREDES, 2014). In altre parole, dall'inizio della lotta armata fino alla conquista dell'Indipendenza del paese, si provò ad attuare – con grandi difficoltà – un nazionalismo anti-coloniale che fosse al contempo un socialismo con peculiarità mozambicane (MACAGNO, 2009; PAREDES, 2014).

La liberazione fu un processo lungo che iniziò con la conquista di piccole aree ricordate come, appunto, 'zone liberate'. Tra il 1967 e il 1969 la fascia a nord del paese, a confine con la Tanzania risultava già libera e da lì si procedette verso Tete, liberata tra il 1970 e il 1972. Dopo poco più di dieci anni di lotta armata, supportati da aiuti che arrivarono dall'Unione Sovietica, la Cina e Cuba, l'8 settembre del 1974 si fermarono i combattimenti con un cessate il fuoco da parte dell'esercito portoghese e l'inizio delle trattative di negoziazione. Un tale epilogo fu possibile solo a causa del colpo di Stato attuato dalla sinistra parlamentare portoghese a Lisbona, che destabilizzò totalmente l'equilibrio della metropoli permettendo la capitolazione dell'esercito nella colonia. La proclamazione della Repubblica Popolare del Mozambico avvenne il 25 Giugno del 1975 con l'instaurazione di un regime a partito unico, il Frelimo.

Il Mozambico diventa indipendente nel mezzo di una congiuntura internazionale sfavorevole sia sotto il profilo economico (la crisi del dollaro, del petrolio, del debito della seconda metà degli anni '70), sia perché in Africa il modello di stato-nazione delle indipendenze, vale a dire lo 'stato di sviluppo', è fallito e non sembra esservi altra alternativa che accettare le forche caudine dell'aggiustamento strutturale, così come definito dalle istituzioni finanziarie internazionali. (GENTILI, 2006:12)

Nel 1976 sorse con il nome di *Resistência Nacional Moçambicana* (RENAMO), un movimento che nasce come iniziativa contro-rivoluzionaria da un gruppo di minoranza di bianchi stabilitosi in Rhodesia, oggi Zimbabwe, e che si trasformò in una potente macchina militare in opposizione al Frelimo e alla sua linea politica. La RENAMO venne supportata dalla Rhodesia fino al 1980 con la conquista dell'Indipendenza e successivamente dal Sudafrica fino al 1984 quando venne suggellato l'Accordo di Nkomati, un patto di non aggressione tra Sudafrica e Mozambico.

Nel 1977, durante il IV Congresso del Frelimo, venne presa la decisione di adottare nuove misure e di seguire una linea prettamente marxista-leninista. La complessità identitaria del

Mozambico è stata un fattore problematico non solo durante il colonialismo ma anche in epoca post-coloniale, sia per il discorso di integrazione politica e sociale, sia per la realizzazione della mozambicanità che mirava a favorire l'unità nella differenza. Il tentativo di omogeneizzazione repressiva e monolitica di queste differenze culturali e sociali, quindi identitarie, imposto da una forza politica unico e il poco spazio di dialogo furono le principali dell'esplosione del conflitto tra Frelimo e Renamo nel 1981, ricordato come una delle guerre civili post-indipendenza più sanguinose dell'intero continente africano.¹⁰² La difficoltà di interpretare avvenimenti ancora troppo vicini, è dovuta anche alla onnipresente presenza della Frelimo al potere ancora oggi, la quale continua a segnare il corso degli eventi e decide che il conflitto civile debba essere ricordato come una guerra di destabilizzazione, dovuto alla Renamo, mentre per quest'ultima la guerra è da intendersi come una lotta per la democrazia. Fu proprio durante il conflitto inoltre che il Frelimo si preoccupò di rafforzare la narrativa dell'unità nazionale secondo la sua visione e in contrapposizione al linguaggio etnicista usato dalla RENAMO.

Il 19 Ottobre 1986, mentre rimpatriava da un *meeting* internazionale tenutosi in Zambia, il presidente Samora Machel, venne coinvolto in un incidente aereo le cui cause non sono state ancora chiarificate. La nuova nomina ricadde sul Ministro degli Esteri, Joaquim Chissano, il quale rimase in carica fino al 2005. Nel 1990 il paese si avviò ad un nuovo cambiamento, con la promulgazione della nuova Costituzione, l'apertura al multi-partitismo con elezioni libere e un'economia basata sul mercato libero. Nello stesso anno iniziarono gli incontri tra i delegati di Frelimo e Renamo a Roma, dove la Comunità di Sant'Egidio e il Vaticano ebbero un ruolo di primaria importanza nelle negoziazioni specialmente nella prima fase. La seconda fase che portò alla firma degli accordi di pace nel 1992, venne mediata anche dalle Nazioni Unite che si occuparono anche di gestire la transizione verso le elezioni multi-partitiche del 1994. La Prima Repubblica lasciò il paese martoriato e diviso ma il Frelimo conquistò nuovamente la fiducia del popolo e il potere perduto durante la guerra, soprattutto a causa dell'inconsistenza o debolezza del Renamo (GENTILI, 2006). Da quel momento in poi, nonostante la caduta dell'Unione Sovietica e l'apparente isolamento internazionale, il Frelimo seppe giostrare a suo favore aiuti economici e mantenere rapporti diplomatici con altri paesi, continuando a mantenere ancora oggi nel 2018 il potere, senza neanche una sola interruzione sin dal 1975.¹⁰³

In sostanza tutto è cambiato, il marxismo è archiviato, ma nello stesso tempo tutto resta uguale, cioè il Frelimo mantiene il controllo dello stato, persegue una politica di

¹⁰² Per un approfondimento sulla guerra civile in Mozambico, si consiglia GEFFRAY, C. (1991). *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*, Porto, Edições Afrontamento.

¹⁰³ I Presidenti della Repubblica del Mozambico, tutti appartenenti al Frelimo, sono stati: Samora Machel (1975-1986); Joaquim Chissano (1986-1990; 1990-1994; 1994-1999; 1999-2005); Armando Guebuza (2005-2009; 2010-2015); Filipe Nyusi (2015- ad oggi).

rafforzamento del centralismo statale, sia pure sotto le spoglie della decentralizzazione amministrativa e limitatamente politica. (GENTILI, 2006:6)

Tutto il percorso che ha portato all'indipendenza e quello intrapreso successivamente, mantiene come minimo comune denominatore il Frelimo, padrone di ogni narrativa prodotta fuori e dentro il paese. Attraverso l'osservazione e l'analisi delle due aree in cui l'etnografia si è realizzata è sembrato possibile spingersi verso una prospettiva molto più ampia su cui si tessono i processi e le dinamiche di patrimonializzazione nella realtà mozambicana odierna.

CAPITOLO IV

IL PATRIMONIO COME STRUMENTO DI POTERE

Procedere alla decostruzione dei discorsi relativi il patrimonio culturale in Mozambico e mappare gli *stakeholder* che agiscono all'interno delle aree prese in analisi durante questo lavoro di ricerca, ha significato tenere conto di tutto il processo storico che ha portato alla costruzione del concetto di *moçambicanidade* e a ciò che nazionalmente, in un discorso di potere Frelimo-centrato dal 1975 ad oggi, è considerato più o meno importante. Prima di procedere quindi con l'analisi dei dati raccolti durante la ricerca, si ritiene necessario un approfondimento sulle politiche culturali dall'indipendenza ad oggi.

IV.1 POLITICHE CULTURALI IN MOZAMBICO

Nonostante si provi da secoli ad elaborare una definizione quanto più accurata possibile di cosa sia la cultura, ancora non si è arrivati ad una esaustiva capace di soddisfare tutti. Se volessimo dare una definizione assolutamente generica, prendendo spunto da quella di E. B. Taylor in *Primitive Culture* (1871), potremmo affermare che la cultura è l'insieme di tutte le manifestazioni che una società è in grado di produrre in campo materiale, sociale e spirituale. La cultura domina simbolismi e linguaggi che insieme costruiscono le narrative dei popoli e la particolare visione che ogni gruppo sociale ha del mondo. Essa è consustanziale alla società e nel caso della società mozambicana è stata proprio una rivoluzione di tipo culturale che ha permesso l'avvio della costruzione di un progetto di liberazione dall'occupazione portoghese di stampo coloniale che in modi, forme e intensità differenti, iniziò nel XV secolo all'incirca. La scelta della modernità fu la condizione preliminare per la realizzazione del piano marxista-leninista del Frelimo e come ogni altra rivoluzione culturale africana nata come risposta necessaria all'oppressione, anche quella mozambicana si ispira al socialismo scientifico e si impegna a lottare contemporaneamente su due fronti: il tradizionalismo e il passatismo da un lato e il modernismo e l'occidentalismo dall'altro (MOROSINI, 1980). Con il concetto di politica generalmente s'intendono le forme di organizzazione sociale che uno stato adotta per provare a mantenere al suo interno un equilibrio di convivenza. Questa quindi abbraccia tutti gli aspetti della vita sociale e inevitabilmente la cultura. I dibattiti sulle politiche culturali contemporanee iniziano nel 1970 con le Conferenze organizzate dall'UNESCO da intendersi come un fitto programma di interventi che ebbero l'obiettivo di soddisfare le necessità culturali di ogni

popolazione e promuovere lo sviluppo delle singole rappresentazioni simboliche. Si provarono a gettare le fondamenta di questa gestione e si consolidò una distinzione teorica di politiche culturali evidenziandone due tipi differenti: da un lato le politiche di democratizzazione culturale e dall'altro quelle di democrazia culturale. Le prime provavano ad ampliare l'accesso alle attività e ai prodotti culturali elitari, redistribuendola e popolarizzandola cercando di garantire un accesso più equo. Le politiche culturali di stati che si dichiarano democratici, hanno come obiettivo quello di stabilire attraverso le leggi, la promozione e lo sviluppo dei prodotti culturali, nonché la preservazione di oggetti, persone, pratiche e qualsiasi altra cosa sia in grado di produrre valore culturale. Al contempo lo stato, in quanto democratico, si impegna a fare sì che tutti gli individui che ne fanno parte possano beneficiare di questi beni e che non diventi un'esclusiva di determinati estratti sociali. A differenza dell'interpretazione antropologica in cui la cultura non comporta mai un giudizio di valore, quando si parla di sviluppo culturale invece c'è sempre una componente che tende a gerarchizzare gli accessi ai beni di tipo culturale. La critica fatta alle politiche di democratizzazione che impongono una concezione assolutamente elitaria del patrimonio simbolico porta alla nascita della seconda tipologia di politiche culturali e di democrazia partecipativa. Questa tipologia tende ad incentivare lo sviluppo della diversità culturale che compone ogni gruppo sociale, che non si presenta mai nella sua forma totalmente omogenea.

Solitamente nelle definizioni di 'politiche culturali', in cui si regola la produzione e la diffusione dei beni culturali vengono incluse anche quelle 'identitarie' e 'patrimoniali' che addirittura precedono le prime in quanto definiscono le strategie da perseguire nella costruzione degli Stati Moderni. Si inizia per cui dalla creazione di organi di preservazione dei beni materiali e artistici che pare possano comunicare un senso di appartenenza nazionale, presumibilmente designati dalla società stessa, per passare poi alla costruzione di monumenti civici che proclamino il senso della nazione e la celebrino, suscitando sentimenti empatici e di orgoglio di appartenenza in chi li osserva. La designazione dei luoghi della memoria nazionale è un'ulteriore passo in avanti in tali progetti che in teoria dovrebbero culminare poi con la valorizzazione di tutte le varianti che costituiscono l'insieme dei vari segmenti sociali che compongono la nazione.

Volendo provare a dare un ordine alle varie fasi che regolamentano il settore cultura in Stato Moderno, si individuano tre generazioni che si susseguono (LIMA, ORTELLADO, SOUZA, 2013; LANDGRAF, 2014): le politiche di prima generazione sono quelle che si attuano in una fase di consolidamento dell'identità e di preservazione del patrimonio culturale e si originano proprio dallo sforzo di ideazione e costruzione dell'identità nazionale e del suo rispettivo patrimonio; quelle di seconda generazione sono relative alle azioni intraprese dallo Stato per interventi e pianificazioni economiche relative al settore culturale; le politiche di terza generazione sono le classiche politiche di

produzione e diffusione culturale. È necessaria una piccola precisazione relativa la gestione e la salvaguardia del patrimonio culturale: questa solitamente viene orientata sulla base di due sistemi, uno formale e l'altro tradizionale, che coesistono sempre all'interno di uno Stato e in alcuni casi risultano anche complementari. Per quanto riguarda il continente africano il sistema cosiddetto 'formale' venne introdotto con la colonizzazione e legittimato poi dalle istituzioni statali post-indipendenza attraverso strumenti legali e normative. La custodia 'tradizionale', invece, che concerne tutte le comunità che alimentano e usufruiscono del patrimonio culturale locale è antecedente all'occupazione coloniale e fa riferimento al sistema politico, sociale, religioso ed etico proprio della comunità locale in cui si genera.

L'insieme delle vicende che hanno condizionato e determinato in questi ultimi quarant'anni circa, lo sviluppo delle politiche culturali in Mozambico si snoda lungo un percorso articolato che si è diretto verso una visione totalmente 'economica' della cultura. La liberazione dall'occupazione coloniale significò dare concretezza all'idea di nazione unica, unita dal comune desiderio di libertà. Sono due le vicende che segnarono dopo il 1975 la nascita di vere e proprie politiche pubbliche culturali: innanzitutto la formulazione di politiche di tipo nazionale in grado di coinvolgere tutti i settori e la rottura violenta con lo stato coloniale.¹⁰⁴ Il III Congresso del Frelimo, tenutosi dal 3 al 7 Febbraio del 1977, segna un momento di grande cambiamento poiché con l'adozione del marxismo-lenismo come ideologia del partito dirigente, si impone un nuovo quadro concettuale e un nuovo sistema di valori che mutano completamente la percezione e le modalità di discussione relative alla questione identitaria (HONWANA, 2015).

Nel III congresso del Frelimo realizzatosi nel 1977, si stabiliscono tre missioni per la Cultura. In primo luogo è uno strumento di combattimento contro i nemici del

¹⁰⁴ Vi è da segnalare l'enorme difficoltà che ha comportato il reperire fonti scritte e studi scientifici sulle politiche culturali mozambicane, in quanto disseminate o in capitoli di tesi discusse principalmente tra Brasile e Portogallo, non pubblicate e rintracciabili solo on *line*, o in articoli che trattano di tematiche parallele o in collettanee non più in ristampa e non sempre recuperabili nelle biblioteche. Per una lettura su fonti italiane si consiglia di fare riferimento ai testi di FALCONI, J. (2008). *Utopia e conflittualità: Ilha de Moçambique nella poesia mozambicana contemporanea*, Roma, Aracne; FERRACUTI, S. (2008). *Arte e cultura tra Maputo e Venezia: vecchie simbiosi e nuove strategie*. Tesi di Dottorato, Roma, Università degli Studi 'La Sapienza'; - (2010). «Henri-Alexandre Junod, patrimonio in Mozambico: giochi di specchi tra Africa, antropologia e arte» in *Antropologia Museale*, Anno IX, No. 27, pp.19-29; - (2015). «A partire da Maputo: musei, mostre, cortili e la discarica. Patrimoni alla deriva e arti etnografiche» in *Archivio di Etnografia*, Anno VIII, No. 1, pp.9-36. Meno recente ma ugualmente interessante per un inquadramento sulla rivoluzione culturale intrapresa subito dopo la conquista dell'Indipendenza si consiglia: MOROSINI, G. (1980). «Tradizione e rivoluzione culturale in Mozambico» in *Africa: rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Vol. 35, No. 1, pp.43-84. Per il resto la letteratura relativa le politiche culturali mozambicane è principalmente redatta in lingua portoghese e comprende testi mozambicani, brasiliani e portoghesi, che però si occupano molto spesso di uno specifico ambito del patrimonio, solitamente quello materiale: HONWANA, L. B. (2015), *op. cit.*; LANDGRAF, F. L. (2014). *Políticas culturais em Moçambique: do Estado socialista ao aberto à economia de mercado*, São Paulo, USP, Tesi di Master; il capitolo sulle politiche culturali di LEITE, P. P. (2010). *Casa Muss-amb-ike. O Compromisso no processo museológico*, Tesi di Dottorato, Lisbona, Universidade Lusofona de Humanidades e tecnologias; MACAGNO, L. (2009). «Fragmentos de uma imaginação nacional» in *Revista brasileira de ciências sociais*, Vol. 24, No. 70, pp.17-35; OMAR, L. L.; SANDEVILLE, E. J. (2014). «Patrimônio cultural e memória social na Ilha de Moçambique» in *Revista CPC*, No.18, pp. 4-28; PAREDES, M. M. (2014). «A Construção da Identidade Nacional moçambicana no pós-Independência: sua complexidade e algumas problemas de pesquisa» in *Anos 90*, Vol. 21, pp.131-161.

Mozambico libero e socialista. Uno strumento di lotta ideologica. In secondo luogo vi è allo stesso modo la missione di produzione di una nuova società. È la cultura che deve permettere la sedimentazione dell'uomo nuovo. Infine, in terzo luogo, la cultura è da intendersi come una questione politico-sociale, che cercava di liberare l'Africa dalle 'espressioni di cultura borghese' con cui il colonialismo aveva cercato di consolidare le sue posizioni, principalmente in ambito urbano. In questo stesso periodo si provò ad associare le forme di cultura borghese alle abitudini urbane, generando così una confusione tra i momenti di tempo libero e le così chiamate 'pratiche di alienazione borghese'. La cultura assumeva quindi un ruolo chiave nella liberazione dell' 'uomo colonizzato' e nella sua trasformazione in 'uomo mozambicano'. (trad. mia, LEITE, 2010:240)

Sono da considerarsi politiche di prima generazione quelle politiche pubbliche che si preoccuparono di soppiantare sentimenti campanilisti e fare spazio ad uno di appartenenza nazionale in cui le danze, i ritmi, le produzioni artistiche, si amalgamarono con le storie di resistenza, in modo tale da generare una comunità immaginativamente omogenea. La scelta di adottare il portoghese come lingua ufficiale era tesa al livellamento e al soppiantamento delle lingue 'tradizionali' così da non privilegiarne nessuna e con essa nessun gruppo più di altri.¹⁰⁵ Nella fase di transizione, ossia quella che intercorre tra gli Accordi di Lusaka (1974) e la conquista dell'Indipendenza (1975), il Frelimo mise in moto l'*Operação Limpeza*, da individuare uno dei momenti chiave della rivoluzione culturale: gruppi militari del governo avevano il compito di scovare e prendere i marginali e i disadattati e portarli in quelli che vennero chiamati dei 'campi di rieducazione' (PAREDES, 2014).¹⁰⁶ L'educazione ricoprì un ruolo fondamentale e con la nascita della Repubblica Popolare del Mozambicano, venne creato il *Ministério de Educação e Cultura*, avente come obiettivo principale l'introduzione del nuovo sistema di insegnamento lasciando il settore culturale indietro. Questo non beneficiò di grande supporto ideologico e metodologico (HONWANA, 2015) fino alla creazione dell'*Instituto Nacional da Cultura*, il *Serviço Nacional de Bibliotecas*, il *Serviço Nacional de Rádio Educativa* e la *Biblioteca Nacional de Moçambique* ma l'intera responsabilità della questione culturale cadde sulle spalle della *Direção Nacional de Cultura* – DNC (HONWANA, 2015), a sua volta artefice della creazione del *Centro de Estudos Culturais* – CECs, nel 1977, che aveva il compito di organizzare corsi di studio specializzati in linguaggi artistici e aprire case di cultura garanti della diffusione della cultura mozambicana. Tra il 1978 e il 1982 la DNC lanciò la *Campanha Nacional de Preservação e Valorização da Cultura*,¹⁰⁷ in vista dell'organizzazione del *Festival Nacional de Dança Popular* e del *Festival Nacional de Canção e Música Tradicional*, da considerarsi la formula escogitata per l'affermazione dell'identità nazionale

¹⁰⁵ Ancora oggi più di 23 lingue parlate su tutto il territorio nazionale (KHOSA, 2015).

¹⁰⁶ L'*Operação Limpeza*, venne condotta dal ministro degli interni Armando Guebuza come tentativo di implementare un sistema economico marxista-leninista. Questo programma però non ebbe i risultati sperati, obbligando migliaia di persone a lasciare le proprie famiglie e spostarsi verso le zone a Nord del paese.

¹⁰⁷ Nel testo di HONWANA, L. B. (2015). «A ricca nossa cultura» in Multilinguismo e multiculturalismo» in *Moçambique: em Direção a uma Coerência Entre Discurso e Prática*, a cura di, P. Gonçalves, F. Chimbutane, Maputo, Alcance Editores, p.14, si specifica che l'obiettivo della campagna fosse il registro e la classificazione dei dati sul patrimonio culturale, tangibile e intangibile e l'organizzazione dei depositi museologici, affermando che, almeno non nell'immediato, questi dati non ebbero nessuna rilevanza nella discussione relativa alla cultura.

(HONWANA, 2015). Era necessario conoscere la cultura mozambicana e promuoverla ma al contempo era doveroso arrestare le forme di tribalismo in essa presenti. Una ‘cultura castrata’ come mi venne definita da qualche interlocutore, una cultura che non lasciava spazio a movenze sensuali o tribali. Tradizionali sì ma non troppo, il giusto che potesse essere facilmente integrato in quella società che tendeva alla modernità e all’urbanizzazione. Nel 1981, l’idea di educare alla nazione, prese il via il programma *Operação Produção* che prevedeva la creazione di campi di coltivazione comune nell’entroterra del paese, a cui venne associato un progetto di rieducazione popolare. Questo riprendeva il tentativo poco riuscito di Guebuza e l’idea qui era quella di dare una seconda opportunità a tutti coloro i quali avevano avuto una condotta poco consona – o addirittura condannabile ma «in pratica, si trattava di grandi accampamenti in cui vennero mandati ‘marginali’, ‘sospettati’ o nemici politici» (PAREDES, 2014), i quali avrebbero dovuto lavorare nei campi durante il giorno, costruire le proprie *palbotas* e a fine giornata seguire dei corsi di marxismo-leninismo.¹⁰⁸ Si auspicava alla rinascita attraverso l’imposizione di usi e costumi consoni ad un *Homen Novo*, militante del Frelimo, che però si trasformò in una deportazione di chiunque si ritenesse potesse essere un soggetto ‘pericoloso’ per la stabilità del paese. Alla deportazione ne seguiva l’obbligo alla disciplina impartita dal partito anche attraverso l’uso della violenza, sia fisica e che psicologica. La guerra civile tra Frelimo e Renamo scoppiò nello stesso anno in cui l’*operação Limpeza* ebbe inizio e proprio in quel periodo (1983), il Frelimo divenne ancora più autoritario e violento.

Nel settembre del 1983 il ministero in cui era stata incardinata la cultura decadde e al suo posto chi ereditò l’onere fu la *Secretaria de Estado da Cultura*, istituita *ad hoc* e diretta da un Segretario di Stato direttamente subordinato al Consiglio dei Ministri. Questa si componeva da differenti organi, tutti ad essa subordinati: la *Direção Nacional do Património Cultural* - DNPC; la *Direção Nacional de Acção Cultural* - DNAC; il *Departamento de Relações Internacionais*; il *Departamento de Administração e Finanças*; il *Departamento de Formação e Recursos Humanos*. Sempre nel 1983 con il progetto pilota che prevedeva l’organizzazione dell’*Arquivo do Património Cultural* – ARPAC, ci si orientò maggiormente sulla preservazione del patrimonio culturale della Repubblica attraverso l’organizzazione dei dati e dei documenti raccolti durante la campagna del ‘78. Nell’articolo del 2015 di Luis Bernardo Honwana, dal titolo *A ricca nossa cultura*, in cui l’autore prova a fare un’analisi a posteriori di quella che fu la considerazione della cultura mozambicana a livello politico, nel periodo subito successivo all’indipendenza, si dimostra alla luce di una riflessione a posteriore da parte di chi per primo era coinvolto in quelle decisioni, che l’analisi dei dati raccolti durante la campagna di preservazione e il festival di danza nazionale, era stata necessaria alla ricollocazione delle pratiche in sistema di valori

¹⁰⁸ Le *palbotas* sono delle abitazioni tradizionali di pianta circolare con le pareti in argilla e il tetto in paglia a punta. Le dimensioni variano a seconda dello *status* sociale del proprietario.

universalmente condivisi e al contempo ad una cristallizzazione, standardizzandoli. Questo comportò di conseguenza una riduzione della dimensione sociale e simbolica esistente al di là di ogni pratica. Il lavoro dell' ARPAC di raccogliere e sistematizzare le informazioni relative alla società mozambicana aveva come obiettivo quello di contribuire all'orientamento delle politiche nazionali, favorire la governabilità e anelare ad un'accelerazione dello sviluppo del paese verso la modernità.¹⁰⁹ «Non eravamo pronti ad ammettere l'esistenza di una diversità culturale» (trad. mia, HONWANA, 2015:15).

Quando si parla di protezione e promozione culturale si fa riferimento alle misure politiche, economiche e sociali che un paese adotta affinché qualsiasi forma di espressione culturale prodotta entro i propri confini politici venga tutelata e aiutata a non scomparire. Il Mozambico era un paese che nel momento in cui ottenne l'indipendenza, contava una popolazione che riversava quasi al 90% in una dimensione rurale, con un tasso di alfabetizzazione bassissimo; le eccezioni urbane erano perlopiù costiere ma le zone edificate continuarono a rimanere appannaggio per pochi. Sarebbe stato impensabile continuare a promuovere una politica culturale anti-tradizionale. Per sopravvivere nei villaggi rurali, era necessario mantenere il carattere tribale e ciò ovviamente creava una sorta di antinomia all'interno dell'ideologia che la Frelimo e Samora Machel portavoce e anima del partito stesso. La grande difficoltà che accompagnò tutto il periodo postcolonialista, la lotta di liberazione e continuò con l'indipendenza, fu proprio quella di stabilire una linea di azione che fosse in grado di superare le contraddizioni interne al paese, per essere capaci di costruire 'a tavolino' la *moçambicanidade*.

Le politiche culturali di seconda generazione ebbero inizio dopo la morte di Samora Machel e la salita al potere di Joaquim Chissano. La cultura tornò ad avere un ministero ad essa dedicato il cui compito era quello di dirigere l'*Instituto Nacional do Livro e do Disco* con l'avvio di interventi di pianificazione del settore culturale. A questo si sommò poi la protezione legale dei beni materiali ed immateriali del patrimonio culturale del paese regolarizzata con l'emanazione della Legge n.º10 del 1988.¹¹⁰ Queste timide iniziative di regolamentazione delle attività artistico-culturali dello Stato combaciavano con l'apertura del paese al libero mercato, tant'è che nel 1990 venne promulgata la nuova Costituzione e l'avvio delle trattative di pace della guerra civile. Con la firma dell'accordo di pace e l'abbandono dello stato socialista ci si avviò verso la democratizzazione culturale. Proprio in quegli anni i dirigenti dei gruppi etnici avanzarono una richiesta di maggiore rappresentatività nel

¹⁰⁹ Nel 1984 gli impiegati dell'ARPAC, grazie ad un progetto della Cooperazione Francese, ricevettero una formazione da parte dell'antropologo Michel Samuel per la messa in atto di progetti di ricerca di tipo storico, antropologico e sociologico. Per un'approfondimento sulla storia dell'Arpac, si rimanda alla *brochure* prodotta dallo stesso istituto, disponibile in versione digitale al link: https://issuu.com/arpacentral/docs/historia_do_arpac, consultato il 14.05.2018.

¹¹⁰ Pubblicata su *Boletim da República*, 1ª Série, No. 51, 3º Suplemento de 22 de Dezembro de 1988.

panorama identitario mozambicano, con un'istanza inviata direttamente a Chissano. Nel 1992 venne estinto l'ex ministero e creato immediatamente dopo uno nuovo, accorpato a quello della Gioventù avente come organi strutturali il DNPC e quelli di Azione Culturale, oltre agli organi amministrativi, di cooperazione internazionale e di finanza. Nei successivi quattro anni, fino al 1996, vennero emanate nuove regolamentazioni di preservazione e valorizzazione del patrimonio culturale nonché creati nuovi dispositivi di governo e organi culturali. Nel 1993 l'ARPAC smise di essere un progetto e divenne un'istituzione pubblica con esistenza legale e autonoma e integrata al ministero. Le sue missioni continuarono ad essere ricerca, archivio e divulgazione dei dati raccolti sul patrimonio culturale mozambicano attraverso parametri scientificamente riconosciuti, per studi avanzati (ARPAC, 2014). Quello stesso anno venne realizzata la prima Conferenza Nazionale della Cultura, che provò ad elevare la cultura al ruolo di forza motrice per la costruzione dell'identità nazionale e elemento fondante per lo sviluppo e il miglioramento delle produzioni artistiche, nonché per la preservazione del patrimonio nazionale, in quanto relazionato a molte altre aree che riguardano le attività sociali. Nel 1994, dato la crescente importanza delle espressioni artistiche veicolanti importanti messaggi simbolici dell'identità e della storia del paese, venne approvata la Legge del Mecenato ¹¹¹ che stabiliva i principi base per le iniziative da parte di persone giuridiche, singole o entità collettive, pubbliche o private che decidevano di appoggiare finanziariamente e materialmente le attività artistiche. Nel 1996 venne nuovamente re-organizzato l'impianto istituzionale, vennero estinti i ministeri antecedenti e creati di nuovi: il *Ministério de Cultura, Juventude e Desportos* rimase in piedi fino al 2000. Nel 1997 come risultato della Conferenza Nazionale della Cultura venne approvata dal Consiglio dei Ministri la *Resolução n°12/97*, che per la prima volta programma una strategia di implementazione delle politiche culturali meglio dettagliata. ¹¹² Qui la valorizzazione degli aspetti della diversità culturale si fuse agli intenti di costruzione e fortificazione dell'identità nazionale: il riconoscimento, la valorizzazione e la preservazione della diversità culturale, occuparono un posto di rilevanza nel programma delle politiche pubbliche del secondo mandato del presidente Chissano, quando l'essenza della *moçambicanidade* venne individuata proprio nel multilinguismo e nel multiculturalismo, soppiantando un discorso puramente dicotomico, in cui la modernità si contrapponeva al tribalismo. ¹¹³ Si ampliò

¹¹¹ Pubblicata su *Boletim da República*, 1ª Série, No. 37, 3º Suplemento de 13 de Setembro de 1994.

¹¹² Pubblicata su *Boletim da República*, 1ª Série, No. 23, 3º Suplemento de 10 de Junho de 1997. Nel paragrafo 'Definizione' si legge: «O Governo reconhece o papel da Cultura como componente determinante da personalidade dos moçambicanos e considera a sua valorização um elemento fundamental para a consolidação da Unidade Nacional, da identidade individual e de grupo» (MOÇAMBIQUE, 2007:39).

¹¹³ Nel documento si nota un'apertura verso le pratiche tradizionali riconosciute come necessarie al mantenimento dell'equilibrio sociale. Nel paragrafo riservato alla medicina tradizionale infatti si legge: «A medicina tradicional é um domínio no qual interagem aspectos terapêuticos, rituais, simbólicos e mágico-religiosos. Estas práticas contribuem também, para a manutenção e reposição dos equilíbrios sociais. Destas práticas depende uma grande parte da população complementando-a, muitas vezes com a medicina moderna. As autoridades tradicionais, conjuntamente com os oficiantes dos cultos mágico-religiosos e os conhecedores na medicina tradicional, constituem alguns dos garantes da estabilidade e harmonia social em muitas comunidades. O Governo reconhece e valoriza a participação das

di conseguenza l'accesso alla fruizione di beni considerati culturali e si andarono a consolidare le basi per la creazione di una amministrazione culturale.¹¹⁴ Come fa notare Landgraf, in questo momento lo Stato per la prima volta entra direttamente nell'articolazione delle politiche culturali in quanto «promotore di un ambiente istituzionale che regoli il finanziamento e il funzionamento delle istituzioni culturali» (2014:19). Questo segna il momento in cui i beni culturali iniziarono a circolare all'interno dei mercati. Come spiega Throsby, «il capitale culturale inteso in senso economico può essere un modo di rappresentare la cultura che permette alle manifestazioni tangibili e intangibili di essere considerate durevoli di valore e dispensatrici di benefici a livello individuale e di gruppo» (2005:73). È una tale interpretazione del capitale culturale che permette la sua immissione nelle dinamiche di mercato e la giustificazione della formulazione delle politiche culturali nazionali che diminuiscono il ruolo dello Stato all'interno del mercato stesso, lasciando maggiore spazio di azione ai privati. Nel 2000 un'ulteriore ristrutturazione portò alla formazione di un nuovo Ministero della Cultura, questa volta non accorpato a nessun altro. In questo periodo vennero emanate differenti leggi che provavano a sottoporre a normalizzazione il mercato culturale nazionale nonché l'uso dei patrimoniali, favorendo almeno apparentemente la democratizzazione culturale.

Le politiche di terza generazione sono quelli in cui sono previste azioni di produzione e diffusione di beni culturali sempre maggiore con un orientamento totalmente votato alla mercificazione e all'aumento degli introiti dello stato. Per il caso mozambicano, possono essere ricondotte già al secondo mandato di Chissano (1995-2005) ma è dal 2005 con la vittoria del Frelimo e la salita al potere di Armando Guebuza che segna l'apertura di un nuovo capitolo per le politiche culturali: il ministero si trasforma in *Ministério de Educação e Cultura* e viene emanato per la prima volta un *Plano Estratégico de Educação e Cultura* (2006-2010/11), un programma che si poneva come obiettivo la messa in atto delle politiche culturali stabilite già nel 1997, di cui ancora non si erano visti grandi risultati.

A Política Cultural de Moçambique e Estratégia de sua Implementação (1997) e este Plano Estratégico (2006-2011) demonstram claramente que enquanto a cultura é, por si só, um vasto campo de acções, ela tem também implicações em quase todos outros sectores, como aa educação, a saúde, a agricultura, a justiça, o turismo, o ambiente, a indústria e a economia. Outro facto evidente é que, dada a sua natureza e sensibilidade, o governo por si próprio não pode assumir a inteira responsabilidade para a implementação e para o financiamento da área. [...] Aqui se resume o papel facilitador do Governo. É exigida a participação do sector privado e da sociedade civil para garantir a preservação da cultura e a mobilização de fundos necessários para estimular o crescimento cultural e o desenvolvimento. (MOÇAMBIQUE, 2006:109)

autoridades tradicionais na gestão do património cultural e promove a pesquisa e integração desses conhecimentos na administração pública e na medicina moderna» (MOÇAMBIQUE, 2007:42).

¹¹⁴ I beni culturali restano ancora legato alla dimensione materiale, di conseguenza per quanto si possa allargare teoricamente lo spettro di accesso alla fruizione di quest'ultimi, la designazione delle 'cose patrimoniali' pratica non segue di pari passo la teoria.

Come si legge, il Governo adottò una politica di decentramento dello Stato-Governo, il quale si appella ad enti terzi per una riuscita del piano grazie ad esempio all'uso dei sistemi normativi elaborati dall'UNESCO per la gestione del patrimonio culturale. Si ri-sottolinea poi, che l'identità mozambicana è da considerarsi continuamente forgiata dalla fusione dei molteplici panorami culturali esistenti sul territorio:

Um dos mais importantes papéis da cultura é o fortalecimento da identidade moçambicana no contexto da unidade na diversidade. As outras prioridades, como a preservação do património cultural, o desenvolvimento de instituições culturais, a promoção da pesquisa e investigação, etc., ocupam também um lugar proeminente nesta Estratégia, o qual visa a operacionalização das prioridades identificadas. (MOÇAMBIQUE, 2006:113)

Nello stesso documento vennero elencate inoltre le debolezze istituzionali, imputate di essere la cause di un ottenimento solo parziale degli obiettivi delle politiche precedenti. Le cause del fallimento dei programmi precedenti vennero individuate in una presenza di infrastrutture limitata o del tutto inesistente, in un sistema di raccolta ed elaborazione dei dati relativi al settore culturale assolutamente precario e l'assenza di una politica linguistica, primo veicolo di connotati identitari specifici di ogni gruppo socio-culturale.¹¹⁵ Nel 2008, grazie ad un finanziamento di circa cinque milioni di dollari da parte del Fondo delle Nazioni Unite, devoluti attraverso il MDG *Achievement Fund* (MDG-F),¹¹⁶ venne implementato il *Strengthening cultural and creative industries and inclusive policies in Mozambique* (2008-2011),¹¹⁷ con l'obiettivo di dimostrare che sarebbe stato possibile dare un forte

¹¹⁵ Si riporta il paragrafo del Piano Strategico in cui si elencano le debolezze istituzionali del Governo: «*A maior fraqueza identificada constitui entre outras, a fraca percepção da cultura especialmente entre gestores públicos e decisores. A limitada capacidade e competência institucional e humana para gerir as infraestruturas e instituições existentes, assim como a exiguidade de infraestruturas, constituem outro ponto de fraqueza fundamental. A inexistência de um sistema integrado nacional para a recolha, documentação e arquivo adequado, disseminação e aplicação dos dados (estatísticas) e informação cultural, em particular sobre o impacto económico da cultura no desenvolvimento do país, é outra debilidade importante. A ausência de uma política linguística para promover a preservação, promoção e desenvolvimento da riqueza da diversidade linguística do país, é outro calcanhar de Aquiles. A fraca disseminação das políticas, legislações e regulamentos que regem a cultura, que contribuiriam para uma melhor valorização do património nacional deve também ser aqui indicada. A limitada capacidade institucional para a implementação, monitoria e avaliação de políticas, estratégias, programas e projectos, contribui para o fraco desempenho da área da cultura. A fraca capacidade de gestão e a limitada competência profissional dos artistas e produtores culturais, reduzem significativamente a sua capacidade competitiva. Predomina também a falta de interação entre artistas e associações assim como uma mentalidade de dependência em relação ao Estado/Governo*» (MOÇAMBIQUE, 2006:110-11).

¹¹⁶ Il *Millennium Development Goals Achievement Fund* (MDG-F) venne istituito nel 2007 grazie ad un importante accordo firmato tra il governo spagnolo e le Nazioni Unite allo scopo di accelerare i progressi del MDG il cui obiettivo è quello di sviluppare progetti a sostegno di cittadini, organizzazioni e governi, in aree del paese con un alto tasso di povertà. Per approfondimenti: <http://www.unesco.org/new/en/mdgf>, consultato il 25.07.2018.

¹¹⁷ Il programma rientra in un progetto molto più vasto che attraverso fondi del MDG-F ha sviluppato progetti in Senegal, Etiopia, Mozambico e Namibia. L'idea di base è puntare alla fortificazione dei programmi di sviluppo locali facendo leva sui benefici prodotti dall'uso degli elementi culturali locali per accelerare i processi di crescita in numerose aree, che vanno dalla salute, al turismo, alle industrie culturali. Come si legge nel *concept*: «*Culture and development together constitute one of the thematic windows and comprises a total of 18 development programmes implemented in Africa, the Arab States, Asia, Latin America, and South-East Europe over a period of three to four years. They entail work to strengthen cultural and creative industries, sustainable cultural tourism, safeguard of cultural landscapes and of cultural heritage, promote cultural diversity and pluralism and support inclusive policies and ethnic minority development. UNESCO, the specialized agency of the United Nations system with a specific mandate for culture, was designated as Convenor of the thematic window on culture and development, with a leading role in this joint effort of United Nations agencies*» (UNESCO, 2012:1). Per quanto riguarda invece il programma per l'Africa: «*Culture has always been at the epicentre of the continent, and the importance attached to it at the highest institutional levels is exemplified by the African Cultural Charter*

contributo allo sviluppo umano ed economico del paese attraverso nuovi input dati in maniera strategica alle industrie culturali e creative e tramite la pianificazione di un piano di sviluppo mirato. L'approccio socio-culturale portato avanti, sia per quanto riguarda i programmi per la miglitoria della salute, sia quelli relativi al turismo, permise una maggiore interazione con la popolazione locale. Come riporta anche Landgraf (2014), uno dei risultati più rilevanti di questo programma triennale, fu la creazione del *Sistema de Informação Cultural de Moçambique* – SIC e la creazione del *Dirétorio Nacional de Promoção das Indústrias Culturais*. Nel 2010 Guebuza vinse nuovamente le elezioni e il ministero torna ad essere solo della Cultura. Non è da sottovalutare il ruolo del presidente nella strutturazione delle politiche di patrimonializzazione: secondo alcuni studiosi locali in questo periodo si apre una fase di 'ipermemorializzazione'.

B.: *Eu penso que se tu fosses analisar a subida de Guebuza ao poder, vai acontecer aquilo que é chamado de ipermemorialização. 2009: temos o ano de Eduardo Mondlane, 2011: temos o ano do Samora Machel, tem as cerimónias dos heróis que completam 40 anos e o que vai acontecer? Aquelas cidades que tinham nomes, que tinham mudado de nome, que tinham nomes coloniais, vão mudar... passaram a ter, vamos chamar denominações nacionais, por exemplo, Maxaquene, Ferroviário, Katembe... a partir de 2000 elas passam ter aquela denominações antigas, denominações coloniais: Maxaquene fica assim Kamaxaquene, Ferroviário - Kamavota e Katembe muda a grafia em Ka-tembe. Tas a perceber? Então esta memória colonial que foi eliminada depois da Independência ela vai aparecer, ela vai ser recuperada na governação de Guebuza. [...] Memória não é uma acumulação, a memória é uma reconstrução em função dos nossos interesses do presente! Então num dado momento nos enfatizamos algumas coisas e esquecemos outras, então porquê que a partir de 2000 esta memória aqui começo-se enfatizar?*¹¹⁸

Un tale interrogativo risulta assolutamente pertinente e non mi risulta vi sia una produzione letteraria

which committed African countries 'to work out a national cultural policy' and 'integrate the cultural development plan in the overall programme for economic and social development', adopted in 1976 by the Heads of State and Government of the Organisation of African Unity (OAU); the regular conferences of Ministers of Culture held since 1986; and the African Union's established Pan African Cultural Congresses. Among the numerous policy and legal instruments developed, the region adopted an important set of instruments at the African Union Summit held in Khartoum in 2006, where culture was recognized as a driving force for development and a guarantee of its sustainability. These instruments include, among others, the Charter for African Cultural Renaissance, the Revised Language Plan of Action for Africa, and the Plan of Action for the Promotion of Cultural Industries for Africa's Development. In an effort to contribute towards sustainable development, the Joint Programmes implemented in Ethiopia, Mozambique, Namibia and Senegal have largely focused on cultural assets and cultural heritage upon which to build and capitalise as vehicles for socio-economic and human development. Touching upon issues of health, notably HIV, cultural tourism, and cultural and creative industries, these Programmes have worked towards contributing to a more equitable, peaceful, healthy and sustainable future» (UNESCO, 2012:2). Per il caso del Mozambico, i partner collaboratori sono stati: FAO, ILO, ITC, UNESCO, UNFPA, UNHCR. Per avere accesso a tutti i dati relativi al programma, i report prodotti durante il triennio e quelli finali si rimanda al link: <http://mdgfund.org/program/strengtheningculturalandcreativeindustriesandinclusivepoliciesmozambique>, consultato il 24.07.2008.

¹¹⁸ Dall'incontro con il Dott. Belchior Canivete tenutosi il 17.11.2017. Trad. mia: Penso che se dovessi analizzare l'ascesa al potere di Guebuza, emerge quello che si definisce imper-emorializzazione. Nel 2009 abbiamo l'anno dedicato alla memoria di Eduardo Mondlane; nel 2011 quello dedicato a Samora Machel, poi vi sono le cerimonie celebrative degli eroi che compiono 40 anni e poi cosa succede? Tutte quelle città che avevano cambiato nome, che avevano nomi coloniali, cambieranno di nuovo... ora hanno, diciamo 'denominazioni nazionali'. Per esempio, Maxaquene, Ferroviário, Katembe... dal 2000 tornano ad avere le vecchie denominazioni: Maxaquene diventa così Kamaxaquene, Ferroviário - Kamavota e Katembe ne cambiano l'ortografia in Ka-tembe. Capisci? Quindi l'eliminazione della memoria coloniale avuta dopo l'indipendenza appare di nuovo, sarà recuperata nel governo di Guebuza. [...] La memoria non è un accumulo, la memoria è una ricostruzione fatta in funzione dei nostri interessi attuali! Quindi ad un certo punto sottolineiamo alcune cose e ne dimentichiamo delle altre. Per questo mi chiedo: perché è proprio a partire dal 2000 che questi ricordi iniziano ad essere enfatizzati?

che possa che possa aiutare a risolvere la questione. L'orientamento delle politiche culturali dal secondo mandato di Guebuza in poi però pare si siano orientate su una sorta di mercificazione dei discorsi culturali, trasformandoli in prodotti resi sempre più facilmente iconizzati e resi spendibili in mercati differenti, uno fra tutti quello turistico che raggiunge nel 2009 il picco degli investimenti. Il 2010 infatti, fu l'anno in cui i mondiali di calcio si tennero in Sudafrica e data la vicinanza tra i due paesi, si penso di investire in questo mercato in vista di un possibile aumento di visite da parte di utenze internazionali, favorendo un maggiore sviluppo sia a livello locale che nazionale. L'associazione diretta tra turismo e cultura venne suggellata ufficialmente nel 2015, con la salita al potere di Filipe Nyusi, il quale nella riconfigurazione dell'apparato statale e dei suoi organi, accorpa in un unico ministero quello della cultura e quello del turismo, tutt'oggi attivo. In un'intervista rilasciata nel Gennaio 2015 per la rivista *Villa&Golfe*,¹¹⁹ l'attuale ministro Tunduro, alla domanda su come avrebbe gestito due settori così distinti tra di loro e allo stesso tempo tanto importanti per lo sviluppo del paese, risponde che la fortificazione della mozambicanità e la creazione di nuovi fonti di ricchezza e benessere sociale, risiedono nel patrimonio che a sua volta è da individuare nella triade cultura-natura-turismo, aggiungendo inoltre che proprio grazie all'unione dei due ministeri, sarebbe stato possibile stabilire dei giusti criteri e individuare degli strumenti adeguati, per il consolidamento dell'unità nazionale. Per quanto riguarda i piani d'azione, sempre in questa intervista dichiarò che la volontà del governo è quella di puntare alla promozione della diversità culturale, della valorizzare della memoria degli eroi nazionali,¹²⁰ nonché quella dei luoghi storici e turistici. La cultura nelle carte e nei discorsi ufficiali detiene quindi un ruolo importante e ha il dovere di contribuire allo sviluppo socio-economico del paese. Non mi risulta chiaro come questo sia effettivamente realizzabili con un continuo taglio dei fondi del governo agli organi che dovrebbero assicurare ciò.

Provando a tirare le somme, il progetto di costruzione e formazione dell'identità nazionale ha visto, nel corso dei quarantatré anni decorsi dall'indipendenza, la messa in campo di numerose strategie che coinvolsero la dimensione culturale. Nei numerosi piani di politica pubblica emanati, la cultura però, nonostante venisse presentata come elemento fondamentale e centrale per lo sviluppo e la modernizzazione del paese, non è mai stata adeguatamente considerata. È sicuramente arduo il compito di tracciare la demarcazione dei confini entro cui si estende o meno l'area applicativa delle politiche culturali dato che la cultura è consustanziale alla società e di conseguenza presente in ogni sua attività. Per questo motivo le molteplici declinazioni interpretative costituiscono terreno fertile per la nascita di incomprensioni e conflitti. Lo sforzo costante di democratizzazione sociale è

¹¹⁹ Il testo dell'intervista è disponibile al link: <http://villasegolfe.co.mz/pt/articles/info/531/>, consultato il 09.08.2018.

¹²⁰ Quando si parla di eroi nazionali si intende sempre ex-combattenti del Frelimo.

sicuramente presente ma probabilmente quello che il Mozambico, sarebbe necessario una politica di incentivazione alla democrazia culturale di tipo partecipativo.

IV.1.1 Violenza strutturale

La concatenazione esistente tra identità, memoria e patrimonio è sempre regolata dalle politiche culturali che assumono il ruolo di stabilire una sorta di ordine all'interno della struttura statale attraverso la creazione di piani d'azione a medio o lungo termine, tali da rafforzare l'ideologia nazionale. Per il caso mozambicano è evidente che chi detiene maggiore potere di influenza e coordina tutto il sistema in un regime, a mio avviso democratico solo su carta, è il Frelimo che dal 1975 ad oggi è sempre stato al timone del paese. Nel tempo cambiarono gli approcci, da controllo assoluto del paese con un regime a partito unico ci si è aperti al multipartitismo e con esso il progetto nazionale subì notevoli modifiche. Non sempre però le prospettive contenute nei documenti ufficiali rispecchiano la realtà. Durante il *IV Congresso Internazionale di Pedagogia Sociale*, tenutosi a São Paulo, venne presentato un testo sulla diffusione della cultura mozambicana e sulle rispettive politiche,¹²¹ in cui si evidenzia come nonostante esistano piani di sviluppo e piani strategici quinquennali relativi al settore culturale, la causa primaria di una scarsa riuscita è nella disposizione assunta nei confronti della cultura stessa mai considerata al pari di altri settori più fruttuosi. 'Con la cultura non si mangia' era una frase che aleggiava in Italia qualche tempo fa e che a quanto pare non è una realtà solo nostra ma è qualcosa che riecheggia in ogni dove. Questo significa che nel momento in cui si debba scegliere a chi sottrarre finanziamenti in un periodo di crisi, ovviamente il primo settore colpito è quello culturale, o ad esempio quando scegliere i funzionari da impiegare, non debbano essere necessariamente preparati, poiché non si sente il bisogno di alte competenze (MARRENGULA, 2012) come magari è necessario un ingegnere per costruire un ponte, altrimenti vi è un alto rischio che cada.

In Mozambico esistono gli strumenti legali che regolano le pratiche culturali, ma la loro organizzazione, strutturazione e implementazione non è coerente con le dinamiche socio-culturali mozambicane, dato che non esistono strumenti e strategie chiare per la loro divulgazione e implementazione, così come non esiste un'accessibilità da parte della maggior parte della popolazione mozambicana. (trad. mia, MARRENGULA, 2012)

¹²¹ Cfr. MARRENGULA, M. L. (2012). «Animação sociocultural e políticas culturais em Moçambique: revisitando a democracia e o processo de democratização cultural» in *Atti del IV Congresso Internazionale di Pedagogia Sociale*, São Paulo, disponibile al link: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000092012000200012&lng=en&nrm=is o, consultato il 19.07.2018.

Lungo i dodici mesi di lavoro di ricerca in Mozambico, spesi principalmente a Maputo, si riconosce che quanto appena riportato non sia tanto differente dalla realtà, nonostante poi la musica, le danze e i canti tradizionali siano da considerarsi realmente una componente essenziale nella vita di un mozambicano, attraverso cui si mantengono vive le relazioni sociali. L'importanza delle attività culturali, viene conclamata in ogni discorso istituzionali, e come si legge sul portale del governo, durante il discorso di apertura del IX Festival Nazionale della Cultura, il presidente Nyusi afferma che è proprio l'arte la ricchezza materiale e immateriale della cultura mozambicana capace di rendere questo popolo immortale.¹²² Tutto ciò però non riesce a trovare totalmente rispecchio nella realtà quotidiana, quando con piccoli gesti quotidiani il Governo dovrebbe applicare quanto afferma attraverso i propri funzionari e provare a tutelare le varie forme di aggregazione in cui le varie comunità patrimoniali esprimono la loro essenza e riaffermano costantemente se stessi.

Uno dei tentativi dell'antropologia è quello di comprendere attraverso la ricerca etnografica la percezione emica relativa ai temi trattati. Carpire la percezione della popolazione riguardo l'uso della cultura, nelle forme memoriali e patrimoniali, è da considerarsi il movente di questo lavoro etnografico. Gli esempi di Mafalala e Ilha de Moçambique, sono stati due punti di osservazione da cui si è provato ad avanzare una riflessione più ampia, ossia su quali siano le riconfigurazioni urbane ottenute attraverso la creazione di 'cose patrimoniali' che impongono un uso specifico degli spazi e che ricalca una determinata ideologia.

[...] uno studio antropologico dei patrimoni porta inevitabilmente a interrogarsi sugli stretti rapporti esistenti tra la costruzione di *oggetti culturali* e quella di soggetti, di identità collettive [...] e sui più vasti ordini discorsivi (insieme fenomenologici, affettivi, simbolici, politici ed economici) all'interno dei quali simili rapporti prendono forma. (PALUMBO, 2003:28)

Grazie alle credenziali concessemi dal Dipartimento di Archeologia e Antropologia dell'Università Eduardo Mondlane, non mi è stato difficile accedere alle istituzioni e organizzare incontri con i funzionari istituzionali, assolutamente ben disposti a collaborare e a farmi comprendere le loro modalità di lavoro. Ad un certo punto del lavoro però mi sono resa conto che a quella iniziale apertura e spiegazione su quali fossero le linee guida che l'ente x avrebbe dovuto seguire relativamente alla gestione del patrimonio, non vi era molto di più. Il filtro imposto dai paradigmi frelimisti è qualcosa di assolutamente evidente, riscontrato in numerose occasioni. L'imbarazzo – forse anche la paura – che crea il dover rispondere a domande relative la gestione politica del paese e lo sforzo di fiducia che implica affermare con una donna di un'altra nazionalità, pur essendo in veste

¹²² Per leggere l'intero resoconto <http://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Imprensa/Noticias/Mocambique-e-uma-orquestra-e-o-povo-seu-unico-maestro>, consultato il 11.08.2018.

di una ricercatrice, che esistano delle faglie nell'implementazione dei piani strategici nazionali e locali, non è un dato da sottovalutare.

Il trascorrere del tempo rende possibile la costruzione di relazioni di fiducia che, per così dire, fanno abbassare la guardia dei partecipanti, impegnati nel difendere la propria immagine dallo sguardo indiscreto del ricercatore. (CADARNO, 2011:95)

La costruzione di relazioni di fiducia che mi permettessero di comprendere in maniera meno forzata la realtà locale, ha dovuto oltrepassare le barriere del *politically correct* con un enorme dispendio di energie. L'enorme formalità che vige in Mozambico, impone l'elogio al governo, quindi al partito del Frelimo, specialmente durante gli incontri formali che non lasciano nessuna parola detta al caso, secondo un canovaccio che si ripete ad ogni livello della gerarchia sociale. Inizialmente pensavo che questo potesse essere considerato un ostacolo al lavoro che non mi avrebbe portato a risultati soddisfacenti e per questo motivo prima di riuscire a sentirmi libera di poter fare domande esplicite su questioni politiche ho dovuto 'preparare il campo'. Ricordo infatti che dopo essere tornata da Ilha de Moçambique a Maputo, ad Ottobre 2017, tornai a casa di A., un abitante di Mafalala con cui abbiamo scambiato idee e opinioni molte volte e che conoscevo già da diverso tempo. Non avevo mai aperto la questione politica con lui ma avevo provato più che altro a comprendere le cose attraverso la partecipazione. Quel giorno presi coraggio e gli chiesi apertamente quale fosse la sua opinione relativamente agli schieramenti politici all'interno del *bairro* da Mafalala e notai una sorta di arresto.

R.: *Pra ti quem tem mais poder na Mafalala?*

A.: *Epaaaaaah!!! Rosa! A politica è complicada.[...] Eu também quando estava na Alemanha tentava perceber a questão política do país. Epah! Eu naquela época era miúdo, eu não me interessava muito, mas as pessoas lamentavam. Mas quando eu voltei e eu recebi aquilo que também o Alemão recebeu, epah! Ai quando eu faço uma comparação... só que pronto a parte alemã tem condições... África?!? Não tem condições! Agora desenvolver? Eu não posso. Porque aí há desenvolvimento.*

R.: *è molto difícil falar destas coisa...*

A.: *è muito difícil sim. Por exmplo hoje esta a se tratar hoje é colocação de governadores e administradores da Renamo em algum distritos e provincias. O parlamento está a analisar sobre este caso. Mas está tudo...? Silêncio. Por isso... Epah! O campo da política não vale a pena.*

R.: *Ya mas falando de cultura è obvio que também tudo isso tem a ver com política...*

A.: *Isso de ponta mesmo...ninguem pode deixar outro a perceber aquilo que ele percebe. Ninguém! Ninguém! Por isso hoje há esta diringencia. Aquele que já sabe, sabe. Agora ele que já não tem nada na cabeça já fica assim! Eh Rosa...*¹²³

¹²³ Dall'incontro con A. del 20.11.2017. Trad. mia: A: Per te chi ha più potere a Mafalala? A.: Oddiooooo!!! Rosa! La politica è complicata. Anch'io, quando ero in Germania, ho cercato di capire la questione politica del paese. Ma allora ero un ragazzino, non mi importava molto, anche se ascoltavo la gente che si lamentava. Ma quando sono tornato e ho ricevuto ciò che anche il tedesco ha ricevuto, eh! Lì ho iniziato a fare paragoni... solo che in Germania ci sono condizioni che rendono possibile un miglioramento, in Africa invece?!? Nessuna condizione! Come si fa a svilupparsi? Io non posso

Come si nota il discorso non si sviluppò ulteriormente e notai un grande imbarazzo nell'uomo, lo stesso che lessi negli occhi di un'anziana donna di Ilha de Moçambique che rifiutò di parlarmi in portoghese nonostante mi fossi presentata con il nipote in casa e le avessimo spiegato che non c'era niente di aver paura, era solo una conversazione relativa ai suoi ricordi d'infanzia. In una delle poche interviste fatte con persone del posto, incontro la signora Agida Abacar, un'anziana signora nata nel 1932, nonna di Didy un giovanotto dell'isola, mio vicino di casa, figlio di Abdul Rahimo, uomo influente dell'isola.

A.: Ola yawale mekao inkahimera, ola ompela ossuwela sothene, nahaleiho ikhuo nahelinho, ehola sothene yari barato [...].!

Se ela tivesse vindo sozinha eu não iria lhe falar nada [...].¹²⁴

A.: Mi inkimpela ohima ola ompela ossuwela sothene. Etempo yekotxu kihari itxu salama, mi inkimpela ohima sothene porque kinova mapolicia owa va okikuxa me, porque sothene issekhereto.

Eu não quero falar tudo que essa quer. No tempo de luta nada estava bom, eu não vou falar tudo porque tenho medo de falar e polícia vir até aqui me levar, porque é tudo segredo.¹²⁵

In entrambe le situazioni quindi esistono degli schemi che impediscono di ribellarsi ad un sistema che risulta essere opprimente. Tornando alla conversazione con A. provai a condurre la conversazione su altri contenuti, ma inevitabilmente si ricadde nel tranello. A quel punto provai di spiegare ancora una volta che non era mia intenzione ma che il lavoro d'indagine prova ad osservare qualunque forma di aggregazione sociale e di conseguenza comprendere i codici vigenti.

A.: *Principalmente o seu trabalho é muito arriscante. Para pessoa que não compreendem, logo vai começar a pensa que é espião. Até aqui pessoas a dizer-me: 'Aquele aí não é espião?'. 'Abhhhhh!' disse 'Você pah!'. Eu já respondi pra ti: 'Ela está a fazer o trabalho dela, pah!' e continuaram: 'Ah mas você A. Tem coragem...!'. 'Ehi!' eu disse: 'Eu estava na tropa! Eu estava na tropa! Conheço as coisas. Conheço! Ela não é como aquele que andam dizer isso, isso e isso. Ela é pessoa, como nos! Fala português! Ainda mais fala português! Então deixa assim.¹²⁶*

Il dover ricalibrare le modalità di azione in ogni situazione, lo scegliere attentamente le parole da usare, anche durante incontri informali, il comprendere che tipo di maschera indossare e come

perché qui non c'è sviluppo. R.: È molto difficile parlare di queste cose ... A.: È molto difficile, sì! Ad esempio, oggi stanno discutendo sulla possibilità di mettere di governatori e degli amministratori della Renamo in alcuni distretti e province. Il Parlamento sta esaminando questo. Ma tutto tace. Quindi... Il campo della politica non vale proprio la pena. R: Ma parlando di cultura, è ovvio che tutto questo abbia a che fare con la politica ... A.: Sì lo guarda da vicino...ma nessuno può far notare agli altri quello che ha capito. Nessuno! Per questo oggi c'è questa direzione. Chi conosce già come stanno le cose, lo sa. Colui che non ha niente in testa, rimarrà allo stesso stato! Eh, Rosa...

¹²⁴ Dall'intervista a Agida Abacar del 26.09.2017. Trad. mia: Se lei fosse venuta da sola, non le avrei detto nulla.

¹²⁵ *Ibidem.* Trad. mia: Non voglio dirle tutto ciò che lei vuole sapere. Durante il periodo della lotta armata niente andava per il verso giusto. Io non parlerò di tutto perché ho paura di parlare e che la polizia mi venga a prendere, è tutto segreto.

¹²⁶ Dall'incontro con A. del 20.11.2017. Trad. mia: Il tuo lavoro è molto rischioso. Una persona che non capisce, inizierà presto a pensare che sei una spia. Anche qui qualcuno mi ha detto: 'Ma quella non è una spia?'. 'Ahhhhhh!' ho risposto già io per te: 'Lei sta facendo il suo lavoro!'. Hanno continuato dicendo: 'Ah, ma tu hai coraggio ...!' 'Ehi!' ho risposto, 'io facevo parte dell'esercito! So come vanno le cose, quando arriva qualcuno e vuole sapere le cose. Lei è una persona come noi! Parla portoghese! Addirittura parla portoghese!' Quindi non ti preoccupare.

articolare i mille sé che si mettono in gioco durante il *fieldwork*, sono anch'essi da considerare dati rilevanti. È da considerare che le difficoltà in cui mi trovai in quanto ricercatore, non fossero solo mie o solo di chi transita in questo paese per farvi ricerca, lavorarvi, fare cooperazione. Le difficoltà a confrontarsi con l'Altro e ancor di più di fidarsi di qualcuno e di conversare liberamente circa questioni anche meno importanti quali la politica, risulta abbastanza difficile. In un incontro tenutosi nell'agosto del 2016 alla *Fundação Leite Couto* di Maputo,¹²⁷ si discuteva circa la costruzione dell'identità nazionale e il ruolo della letteratura in questo processo. Chi è il mozambicano? Esiste la *moçambicanidade*? Quello che maggiormente mi colpì in quell'occasione fu la grande partecipazione alla discussione – a tratti accesa – e la schiettezza di qualche presente, che con dichiarazioni forti ammise di avere una forte preoccupazione che a volte si trasformava addirittura in senso di terrore, nel doversi rapportare a persone lontane dal suo mondo – ricco e borghese – e di incontrare grandi barriere culturali tra cittadini di uno stesso paese. 'Ho paura di relazionarmi a chi non riesce a comunicare in portoghese, perché non li capisco!' continuava a ripetere quella donna. Il *dictat* della rivoluzione culturale post-indipendenza e il taglio netto con il mondo tradizionale, 'non civilizzato', si manifesta oggi in una comunità nazionale che rimane unita solo sulla carta. Le contraddizioni interne e i pregiudizi tra membri appartenenti a gruppi etno-linguistici differenti ad esempio sono molto comuni, anche lì dove pare non vi siano problemi di convivenza, come ad esempio a Mafalala.

Gli architetti della storia in Mozambico, prima orientati dal governo coloniale e poi da quello del Frelimo, sebbene abbiano agito secondo parametri differenti, hanno ugualmente distorto la realtà imponendone una visione egemonica, frutto di un'attenta scelta di ciò che dovesse essere ricordato o meno e del perché determinate vicende fossero più importanti di altre.

Con l'indipendenza si pensava, infine, che le varie identità acquisissero la cittadinanza e contribuissero, con la loro diversità, alla costruzione del tessuto identitario mozambicano. Ma questo non avvenne. Il governo dell'epoca, sotto l'egida degli eroi delle gesta nazionaliste, traslò il principio regnante nelle zone liberate di uccidere la tribù affinché si costruisse la nazione. Il III Congresso del Frelimo, si tenne due anni dopo l'indipendenza, nel 1977, legittimò l'uniformità culturale e ideologica come condizione unica per l'Unità Nazionale. Vennero così create le condizioni per una paralisi della memoria locale e delle identità che da molto tempo cercavano cittadinanza fuori dallo spazio etnico, data la crescente urbanizzazione del territorio. Oggi mi domando se è possibile valutare le conseguenze dell'aver silenziato ufficialmente le memorie identitarie che cercarono la luce dell'eternità con l'indipendenza del paese? Non avremo mai la risposta adeguata. (trad. mia, KHOSA, 2015:129)

È evidente che la violenza imposta per lungo tempo dalle numerosissime comunità che compongono il panorama culturale mozambicano, continui ad alimentarsi tuttora, sotto altre forme

¹²⁷ L'incontro a cui faccio riferimento venne organizzato l'8 Novembre 2016 alla *Fundação Fernando Leite Couto* dal titolo 'O desconhecimento mútuo entre culturas nacionais em Moçambique. A Literatura e a Cultura como Espaço de Construção' a cura di Sara Jona.

e attraverso altre figure che magari vengono interpretate come se fosse la normalità e di conseguenza vengano accettate. La realtà è che questa violenza sia strutturale alle forme di socializzazione e addirittura è stata incorporata al punto da essere «esercitata in modo sistematico da chiunque appartenga a un certo ordine sociale» (FARMER, 2006:21). Voglio a questo proposito riportare un episodio che mi diede la conferma di ciò che già avevo avuto modo di immaginare durante il periodo di lavoro sul campo ma mai avevo avuto l'occasione di poter essere una diretta testimone. In quel periodo mi trovavo ad Ilha de Moçambique e provavo ad impostare la mia osservazione secondo una postura che ancora nessuno aveva assunto – ambizione altissima dato che su Ilha hanno scritto in tantissimi. Mi imbattei in una delle figure storiche dell'isola, e conosciuto da tutti, Vovô Nacuti, un uomo di 90 anni che vive in uno *bairros* della città di macuti ed è considerato il re della danza *maulide*.¹²⁸

Martedì pomeriggio sono andata all'incontro programmato con il vecchietto della danza Moulyty con Mantinho. Non ricordavo bene la strada che avremmo dovuto fare e arrivando dal lato opposto della scorsa volta ero un po' disorientata. Lì fui ancor di più quando seduti sul muretto della casa di vovô Nicute, vi erano due signori del dipartimento di educazione, fermi lì ad aspettare. Non sapevo più che cosa mi sarebbe aspettato con quell'incontro, perché dall'aver chiesto un semplice incontro con il signor Nacuti per una chiacchierata, mi sono ritrova funzionari del governo e tutti i giovani ragazzi pronti per poter fare lo spettacolo. Ovviamente non parlando Macua non sono riuscita a tenere il filo dei discorsi che si susseguivano ma Mantinho ha provato a tradurmi qualche dialogo e a 'prestarmi le orecchie'. I due funzionari in pratica, stavano lì per assistere allo spettacolo e scattare delle foto da inviare al Ministero del Turismo. Ovviamente senza un'attrezzatura adeguata. Devo dire che sono rimasta abbastanza spiazzata dato che quell'incontro l'avevo organizzato io e non avevo fatto menzione della cosa a nessuno se non ai pochi con cui mi frequento abitudinarmente. [...] È probabile che sia stata solo una coincidenza ma ho trovato molto strana la situazione e mi sono sentita 'controllata'. [...] Da un altro punto di vista però è stato importante vederli lì perché mi ha dato modo di capire come le istituzioni intessono le relazioni con i gruppi tradizionali [...]. (dal diario di campo, 06.10.2017)

La situazione tesa era dipesa dal rifiuto del signor Nacuti di danzare per i funzionari che erano lì per testimoniare con fotografie e inviare i documenti al Ministero di Cultura e Turismo per inserirlo in qualche registro istituzionale. Di primo acchito pensai che questa sarebbe potuta essere una buona occasione per Nacuti di farsi pubblicità ed avere una speranza di ricevere qualche risorsa che gli permetta di sostenere anche solo le spese minime di manutenzione degli strumenti. Non mi ero mai trovata in uno scontro così palese tra un membro della popolazione civile e un funzionario del Governo. In tutte le altre occasioni che ho vissuto in Mozambico ho sempre assistito ad una riverenza estrema alla presenza delle autorità. Perché quindi quella tensione e perché un'esibizione non completa?

¹²⁸ La trascrizione del nome della danza, incontra diverse versioni. Solitamente si trascrive appunto *maulide* che la versione che ho adottato, ma segnalo che il giovane che era solito accompagnarmi negli incontri sull'isola e si era offerto come interprete trascrisse il nome della danza come *molyty*.

Nacuti si rifiutava di danzare e continuava a lamentarsi del fatto che l'ultima volta in cui erano stati invitati [...], non avessero ricevuto nessun tipo di ricompensa, ribadendo che questo atteggiamento fosse qualcosa di abituale, tutt'altro che occasionale.
(dal diario di campo, 06.10.2017)

L'amezzeria e la durezza dell'anziano signore in quell'evento sono state probabilmente la risposta ad episodi vissuti precedentemente, a cui è difficile risalire e non è detto siano relativi all'attuale amministrazione. Rimane però un esempio assolutamente esplicativo di una realtà che per chi non la vive quotidianamente o ha intenti di ricerca, destrutturanti e estremamente difficile comprendere. Bisognava entrare a far parte di quella 'intimità culturale' (HERZFELD, 2003) e conoscerla abbastanza da avere anche gli strumenti giusti per gestire le informazioni che possono venir fuori e che facilmente possono ritorcersi contro. Anche donne makhuwas che praticano la danza *tufô*, un'altra danza tipica, mi rivelarono che nel momento in cui il gruppo viene convocato per presenziare ad un evento ufficiale, non può permettersi di rifiutare sostanzialmente perché questa è un'occasione per acquisire maggiore notorietà, quindi maggiore potere sociale ed economico, assolutamente importante all'interno della gerarchia sociale e di conseguenza avere maggiori possibilità di lavorare anche in altre manifestazioni pubbliche o in altre feste private come matrimoni, riti di iniziazione e feste religiose. La seconda ragione però è che rifiutare un invito solenne significherebbe destare sospetto, poiché osa dire di no ad un invito ufficiale se non individui che non vi appartengono? Considerando inoltre che gli attriti contro la Renamo sono sempre vivi, sebbene sia stato firmato lo scorso anno un ulteriore tregua siglata tra Nyusi e Dhlakama (deceduto qualche mese fa). Quello che precedentemente abbiamo definito come violenza strutturale si verifica costantemente, quando ci si impone e non si offre una possibilità di scelta solo perché la richiesta è fatta dal governo o da membri legati al partito molti influenti e quando si deve accettare di prestarsi a lavorare per un evento preparandosi nel migliore dei modi e anticipando danaro con la speranza che venga poi ricompensato con la cifra pattuita. Quello che succede nel tragitto tra i piani alti e i funzionari che debbono ricompensare questi gruppi non è dato saperlo ma tutto ciò resta assolutamente esplicativo delle modalità di uso della forza e della violenza nell'imporsi all'interno della società. Ilha de Moçambique in questo senso è stata un'esperienza di grande insegnamento sulle dinamiche del paese, poiché data la sua valenza storica e simbolica e date le sue ridotte dimensioni, mi ha permesso di osservare in piccolo le distorsioni che le direttive governative nazionali subiscono a livello locale, cosa che a Maputo, concentrandomi su un quartiere che a suo modo costituisce una realtà quasi autonoma rispetto alla città tutta, non mi dava modo di avere una visione così ad ampio raggio. Fu infatti proprio in quel periodo di ricerca sull'isola che ebbi la 'fortuna' di essere testimone di un altro episodio di violenza e che evidenzia come il precedente quale sia l'abuso della forza a cui si assiste nel gestire problemi che potrebbero invece essere discussi ma soprattutto come avvenga l'imposizione di determinate narrazioni storiche, decidendo chi debba farne parte o meno. Dopo

circa un mese passato a tessere relazioni istituzionali, conosco Sergio, un fotografo portoghese trapiantato a Barcellona da diversi anni. Aveva già visitato Ilha de Moçambique nel 2014 per un viaggio di piacere e in quell'occasione aveva scattato diverse foto; dopo qualche anno decise di ritornare per poter restituire quelle foto ma dare vita ad un nuovo progetto più ambizioso. Ritorna infatti con una selezione di circa venti foto in formato 3x2m con l'intenzione di affiggerle sulle pareti delle case dove erano state scattate e provare a recuperare le stesse persone presenti per riscattare la stessa foto così da mostrare quali cambiamenti avesse subito l'isola, sia nella materialità degli edifici che nell'avanzamento della vita di chi fosse ritratto nelle foto. Un bellissimo progetto a mio avviso, assolutamente autofinanziato, di cui l'isola e i suoi abitanti ne avrebbero solo beneficiato. Sergio però 'non aveva fatto bene i compiti a casa'. Nonostante avesse mostrato delle miniature ai consiglieri municipali e avesse ottenuto da loro la licenza per poter apporre le foto, questi non prestarono particolare attenzione ai soggetti ritratti ed in particolare una foto in cui vi erano delle donne che mostravano ridenti un volantino della propaganda elettorale del candidato sindaco della Renamo, che perse le elezioni. Questa foto, come le altre è stata incollata alle pareti di una delle case dell'isola che in poche ore era stata tappezzata per la gioia di tutti coloro che per una volta si videro attori protagonisti di un spazio che spesso sembra più dei turisti che loro. Quando Sergio si è recato in sede municipale ad invitare il sindaco per una visita alla sua mostra fotografica a cielo aperto, costui si è rifiutato, intimandolo di togliere tutte le foto e accusandolo di fare propaganda al partito. Amareggiato la sera ci siamo incontrati al solito ristorante dove scambiavamo due parole alla fine delle nostre giornate di lavoro e mi raccontò dell'accaduto. Pensò di toccare nulla perché non aveva senso strappare tutte le foto, dopo la quantità di denaro e il tempo impiegato a realizzare il tutto. Per cui mi disse che sarebbe andato a riposare e che ci avrebbe pensato il mattino seguente. Il mattino seguente tutte le foto erano già state strappate via tutte. È vero Sergio non aveva forse ragionato sul passato storico del paese e di quale forza politica stessa a capo di quel municipio ma è vero anche che era possibile ragionare con il giovane, fargli capire che era opportuno togliere quella foto e lasciare le altre. Molto esponenti di spicco dell'isola continuavano a dichiararsi assolutamente in imbarazzo per tale situazione e a scusarsi, lamentando l'occasione perduta. Altri non si espressero. Ciò che rimase fu l'amarezza in tutti noi che avevamo partecipato all'affissione delle foto e la consapevolezza di avere a fare con una realtà poco democratica.

X.: *Para se dar trabalho você tem que pertencer em um partido que é do poder a FRELIMO, se você não é da FRELIMO não tem emprego, isso é alguma governação? É justo? E a democracia ai existe? Não pode porque a própria democracia esta a ver sendo violada, esta sendo agredida. Como é que as pessoas vivem numa pobreza suprema? Vais ver as pessoas como é que elas vivem: numa desgraça absoluta, não tem onde dormir, onde comer, onde descansar não tem. Todas as pessoas que tem barraca aqui, pertencem ao mesmo partido, ao lado esta ali o cunhado do próprio presidente, nunca vai dizer ao cunhado para poder demolir aquilo porque a irmã se beneficia daquilo, estais a ver oque é isso? Mais que governo é esse? Não pode, as pessoas devem viver na simetria. Quem estão lá do outro lado, são esquecidos: não há água potável, água que esta lá é um sujeira absoluta! Eu até uma vez levantei numa reunião a perguntar se aquela água provinha da China ou provinha daqui do rio Monapo,*

porque não é água potável para se consumir, mesmo as flores podem morrer! Eu vou dizer uma coisa: nós tínhamos uma canalização portuguesa na altura, eu até quando voltei para a Ilha vi que os tanques não estavam ali, quase que chorava. Eu perguntei quem foi o autor que mandou partirem aqueles tanques??? Tanques que armazenava água potável, água bem limpa, que tinha um filtro extraordinário.¹²⁹

La manipolazione della memoria non è che una delle molteplici modalità di imporsi all'interno delle dinamiche del paese da parte di una dialettica egemonica perseguita ormai da lungo tempo dal partito del Frelimo che non lascia spazio di espressione alle controparti. L'imposizione delle narrative della memoria del paese da essi elaborata si articola infatti sull'enfatizzazione di quattro momenti quali: la memoria dei combattenti; la valorizzazione del ruolo del Frelimo in quanto spirito guida verso l'indipendenza; la figura di Eduardo Mondlane come architetto della memoria nazionale e di quella di Samora Machel in quanto reale esecutore; valorizzazione delle aree in cui il Frelimo vinse l'esercito portoghese e da dove iniziò ad installare il suo apparecchio politico e amministrativo. Anche per quanto riguarda la guerra civile scoppiata tra il Frelimo e il Renamo, ciò che colpisce è la differente interpretazione data ai fatti, dove se da un lato vengono presentati come una guerra di destabilizzazione dagli obiettivi di creazione di un sentimento di appartenenza nazionale unico a cui tutti avrebbero dovuto sottostare, dall'altra parte risultano essere la conseguenza logica della lotta per la democrazia. È in questo discorso complesso che si inserisce la costruzione e imposizione del patrimonio culturale nazionale.

¹²⁹ Date le dichiarazioni si preferisce lasciare lo stralcio nell'anonimato per preservare l'incolumità dell'intervistato. Trad. mia: Per ottenere un posto di lavoro bisogna far parte del partito che sta al potere che è il Frelimo, altrimenti si resta disoccupati. Questo è un governo? È giusto? Esiste la democrazia in questo modo? Non è ammissibile dato che la democrazia stessa è violata e aggredita. È possibile che le persone vivino in una tale condizione di povertà? Vedrai in che tipo di disgrazia vivono: senza un tetto, senza cibo e senza un posto dove riposare. Tutte le persone che hanno un negozietto qui, sono dello stesso partito, lì accanto c'è il cognato dello stesso presidente e lui non dirà mai nulla al cognato in modo tale da farlo fallire perché la sorella ne trae beneficio, capisci di cosa si tratta? Che governo è questo? Non se ne può, le persone dovrebbero vivere in simmetria. Chi sta dall'altra parte (fa riferimento alla cidade de macuti) viene dimenticato: non c'è acqua potabile, l'acqua che arriva nei bairros è sporcia assoluta! Mi sono anche alzato durante un incontro per chiedere se quell'acqua proveniva dalla Cina o proveniva da qui dal fiume Monapo, perché non è acqua potabile da consumare, anche i fiori possono morire! Ti dirò di più: all'epoca avevamo una canalizzazione portoghese e quando sono tornato sull'isola e ho visto che i serbatoi non c'erano più, ho quasi pianto. Ho chiesto chi era l'autore della loro distruzione! Serbatoi che immagazzinavano acqua potabile pulita, che avevano un filtro straordinario.

OSSERVARE, ASCOLTARE, PARTECIPARE

Amo la periferia più della città.

Amo tutte le cose che stanno ai margini.

C. CASSOLA

CAPITOLO V

FARE IL PATRIMONIO NEI LUOGHI DELLA MEMORIA

Lo studio delle comunità etnologiche o marginali, dei processi turistici che le riguardano, rende più trasparenti i conflitti reali che intercorrono tra governi nazionali, comunità locali, turisti, mediatori culturali e portatori di interesse.
(SIMONICCA, 2015:56)

La motivazione principale che ha indotto la ricerca a strutturarsi intorno a Ilha de Moçambique e Mafalala, è stata quella di voler comprendere le dinamiche di individuazione e riconoscimento dei beni patrimoniali intesi come prodotti storico-politico-intellettuale, attraverso una postura antropologica già precedentemente esplicitata – critico-politica – che prevede l'individuazione dei molteplici attori sociali, individuali e collettivi, formali e informali, locali e transnazionali, che agiscono sul territorio all'interno dello spettro della patrimonializzazione, ricostruendo la struttura dei legami esistenti, evidenziandone conflitti ed alleanze. L'analisi delle pratiche e delle politiche di oggettivazione su cui si struttura il sistema tassonomico, ha significato indagare sulla formazione dell'impianto ideologico, sulle modulazioni culturali e sull'esercizio di potere che ne consegue. Per riuscire nell'intento è stata necessaria quindi una etnografia spesso intrusiva, nel tentativo di inserirsi nei processi ed indagare gli effetti prodotti nella società anche se questo porta spesso a forzare le conversazioni e di esporsi più del dovuto, anche senza volerlo, in sistemi socio-politici estremamente sensibili, di cui non se ne parla abbastanza.

La difficoltà di inserimento in questi substrati di senso della quotidianità, risiede innanzitutto nelle barriere linguistiche che esistono tra il ricercatore straniero e il soggetto d'indagine, ma a queste si sommano barriere sociali e culturali. Quindi oltre al problema di dover condurre l'indagine non in lingua madre e di dover ricorrere in diversi casi alla figura del mediatore linguistico,¹³⁰ si sono sommate le difficoltà relative ai ruoli ricoperti all'interno delle gerarchie sociali. Questo ha comportato una continua ricalibrazione delle forme e delle strategie dello 'stare sul campo',

¹³⁰ La principale lingua utilizzata per la realizzazione del lavoro di ricerca è stata il portoghese, lingua ufficiale del paese. In generale, nelle due aree sottoposte ad indagine, la maggior parte della popolazione la parla e la comprende perfettamente, ma spesso ciò non basta. È importante infatti non solo provare ad imparare il numero più alto di espressioni locali che lascino gli interlocutori a loro agio, ma sforzarsi di comunicare attraverso codici espressivi tipici. In Mozambico ad esempio, l'uso di alcune espressioni facciali è fondamentale a cui non si può rimanere indifferenti. La necessità di comunicare con persone di differente madrelingua, principalmente *machangana* e *emakhuva*, mi ha portato grazie ad una assidua frequentazione, a riuscire a comprendere perlomeno di cosa si stesse parlando all'interno di una conversazione. Non avere sempre lo stesso mediatore linguistico è stata una scelta rischiosa, imposta dalle condizioni del campo: non avendo una conoscenza regressa del territorio non ero in grado di comprendere se uno o l'altro informatore avesse relazioni serene con tutti gli abitanti, specialmente a Mafalala. A Ilha de Moçambique invece dopo un primo periodo in cui ho provato ad utilizzare una stessa strategia di lavoro, mi sono resa conto che la figura del mediatore che mi accompagnasse nelle uscite, fosse indispensabile. Questi è stata ricoperta inizialmente dal responsabile del dipartimento di educazione, del distretto di Ilha de Moçambique che per differenti motivi anche istituzionali non poteva essere costantemente presente. Per questo ho preferito lavorare con un giovane del posto, abitante dei *bairros*. Il servizio di traduzione dalla lingua *emakhuva* è stato poi sottoposto ad una ulteriore revisione da parte di una giovane studentessa dell'ISARC, indicatami da altri studiosi.

navigando all'interno di codici culturali differenti a seconda della comunità con cui ci si relazionava, principalmente Marronga, Machangana e Makhuwa.

Lavorare in spazi 'densi' in cui la memoria materiale, simbolica e funzionale coesiste e si rigenera nelle pratiche auto-rappresentative della società che li abita, nasce dall'idea di comprendere i processi che rifunzionalizzano gli oggetti e i soggetti individuati ed inseriti all'interno del patrimonio culturale del paese. Ilha de Moçambique e Mafalala le cui storie si intrecciano, mettono in piedi insieme un *continuum* narrativo capace di attraversare tutte i principali avvenimenti storici sino alla liberazione, spiegando attraverso le due storie numerosi aspetti e meccanismi relativi alla società mozambicana. Le somiglianze tra l'isoletta a Nord e il piccolo *bairro* sorto nell'insediamento a sud che crebbe a tal punto da ottenere il titolo di seconda capitale, non sono poche. Semplicemente non sono state ancora affrontate sistematicamente. Stare sul campo per periodi relativamente brevi ma frequenti, ha fatto sì che si rivelassero i posizionamenti dei vari attori sociali, protagonisti delle moderne produzioni delle località (APPADURAI, 1996). Tenendo ben a mente che il tempo della memoria non è il tempo della storia e che al contempo esistono punti di incontro tra i due, l'esercizio effettuato durante il lavoro di indagine è stato proprio quello di estendere la riflessione iniziata su due microcosmi su un piano più ampio che abbracci l'intera nazione.

A Ilha de Moçambique si è lavorato soprattutto sugli effetti della patrimonializzazione, a distanza di circa trent'anni dall'ingresso nella WHL dell'UNESCO, sulla percezione del patrimonio culturale da parte degli attori sociali presi in considerazione, indagando su specifiche manifestazioni culturali locali, già conosciute in tutto il paese,¹³¹ che nonostante non siano state inserite specificatamente come elementi sottoposti a tutela e valorizzazione, continuano a rappresentare una fuga alla monotona interpretazione del patrimonio che non riesce ad elevarsi oltre gli elementi tangibili, includendo così all'interno delle narrazioni, gli spazi della memoria locale e nuove forme patrimoniali. Nel *bairro* di Mafalala invece, si è lavorato proprio sui processi di oggettivazione in atto, sperimentando la strada dell'immissione all'interno dei discorsi, dei dibattiti, delle attività private e pubbliche, con una partecipazione diretta quando possibile. In questo caso specifico, il coinvolgimento di numerosi attori sociali e la mercificazione di elementi culturali della comunità makhuwa residente a Mafalala, ha permesso l'inserimento di aspetti del patrimonio di Ilha de Moçambique, all'interno di una valorizzazione di un *bairro* posto a circa 1200 km più a sud.

Questo ha indotto la ricerca a dedicare molto più tempo al quartiere che all'isola, la quale, sebbene inizialmente abbia costituito l'elemento di principale osservazione e di riflessione, alla fine si è prestata come elemento di paragone in un discorso in cui Mafalala appare una chiave di

¹³¹ Si fa riferimento ad esempio ai gruppi di danza Tufo.

comprensione delle modalità attuali di gestione delle ‘cose patrimoniali’ in Mozambico. La patrimonializzazione genera inevitabilmente delle esclusioni. Nel capitolo si proverà quindi a delineare una mappatura dei principali *stakeholder* nelle aree e di mettere i due casi a paragone, evidenziando legami e conflitti esistenti.

V.1 IL CASO DI ILHA DE MOÇAMBIQUE

L’isoletta che diede il nome al paese, è spesso presentata come la culla di molte peculiarità che caratterizzano il patrimonio culturale nazionale, una fra tutte la ‘multiculturalità’, risultante dall’incontro continuato, tra popoli, lingue e culture differenti. Punto di riferimento per la ricostruzione dei fatti dell’Oceano Indiano, Ilha de Moçambique è un’importante elemento di osservazione che permette di ragionare in termini storia globale e *longue durée*. Questo uno dei motivi per cui dopo l’indipendenza Ilha de Moçambique inizia un nuovo periodo di auge, diventando la capitale simbolica del paese.

La liberazione del suolo mozambicano dalla presenza portoghese, significò il sorgere di necessità impellenti, una su tutte costruire la nazione e i nuovi uomini che ne avrebbero fatto parte, fornendo un modello identitario specifico. Gli elementi che compongono il patrimonio culturale mozambicano per cui sono frutto di una scelta oculata, in linea con lo sforzo di costruzione di un sentimento di appartenenza e di unità precedentemente inesistenti. Le basi su cui si provò a far attecchire il nazionalismo mozambicano erano estremamente precarie, in un paese in cui il livello di istruzione era bassissimo e il gap socio-economico enorme. Con la realizzazione del famoso viaggio *do Rovuma ao Maputo* che iniziò da Dar-es-Salam,¹³² Samora Machel scelse come prima tappa del viaggio che lo avrebbe condotto fino alla capitale, proprio Ilha de Moçambique, fortificando il significato simbolico del passaggio da un prima coloniale ad un dopo di liberazione, attraverso un luogo in grado ricondurre costantemente – ed inevitabilmente – alla memoria elementi del passato.

Il mare e le isole rappresentano i punti cardinali dell’esistenza, i poli entro i quali tessere e disfare, ricreare seguendo il movimento delle onde, la propria immagine caleidoscopica, la propria identità culturale, concepita essa stessa come ‘isola’, separata e unita, al contempo, dal mare e altre isole, altri territori [...]. (FALCONI, 2008:56)

¹³² Il FRELIMO aveva impiantato i suoi principali campi militari a Bagamoyo e Nachingwea.

La riappropriazione dell'isola, una delle maggiori porte di accesso usate dall'Occidente coloniale per la penetrazione del continente africano orientale, è da interpretare come un atto simbolico di fondazione della stessa nazione,¹³³ nonostante oggi siamo ben consapevoli del fatto che «da un punto di vista politico e sociale» scrive Falconi «la proposta unitaria della mozambicanità, che pretendeva favorire l'unità nella differenza, è un progetto che la nazione post-coloniale non è riuscita a realizzare» (2008:35). Grazie ai processi di patrimonializzazione che investirono l'isola però, essa ritornò al centro dell'attenzione del paese tutto e dopo diversi sopralluoghi avviati già negli anni Ottanta, nel 1990 Ilha de Moçambique venne iscritta alla *World Heritage List* e nel 1991 proclamata ufficialmente Patrimonio dell'Umanità dall'UNESCO.



Fig. V.1 – Mappa dell'area di studio. Elaborazione grafica dell'Arch. Valentina Giovagnoli

¹³³ In realtà la tappa ad Ilha de Moçambique nel viaggio che avrebbe attraversato tutto il paese, fu una scelta obbligata anche da un altro fattore: intensificare i rapporti con la comunità islamica radicata maggiormente a nord, fondamentale per mantenere l'equilibrio nazionale. Sono tanti gli aneddoti riguardanti la permanenza di Samora ad Ilha de Moçambique. I due più ricordati sono sicuramente la rottura di una panca ottocentesca posta dinanzi la stanza dove dormì la prima notte il presidente all'interno del palazzo del governatore, oggi sede del Museo. Pare che la panca non avesse retto il peso di una delle guardie che durante la notte aveva deciso di riposarvi sopra. Il secondo è relativo l'ingresso del presidente all'interno della moschea centrale. La gaffe di entrare senza togliersi le scarpe non sempre è confermata dagli isolani, ma viene menzionata già nella letteratura dell'isola.

Quando arrivai sull'isola ad agosto del 2017, erano già quasi due anni che leggevo circa il suo patrimonio culturale, che facevo ricerche in archivio, osservavo foto e riflettevo sulla base delle informazioni che avevo ricevuto da chi già era stato lì, per lavoro, per ricerca, per turismo. Avevo grandi aspettative e al contempo una grande paura di non riuscire a decostruire e leggere uno spazio che per quanto possa essere piccolo territorialmente parlando, estende il suo piano significativo su una prospettiva multidimensionale tendente all'infinito. «Ilha» scrissi in una nota del diario di campo datata il 22.08.2017 «ha un pesante impatto emotivo».

Il numero della popolazione odierna è di circa 9008 abitanti,¹³⁴ 4201 uomini e 4797 donne. Osservando i dati INE relativi al 2007 il numero della popolazione risultava in enorme eccesso, considerando l'estensione territoriale, contando un totale di addirittura 13350 abitanti. La diminuzione del numero degli abitanti è un fenomeno molto recente, che denota l'attuale tendenza di molti isolani a scegliere di spostarsi nella zona continente, un fenomeno dovuto principalmente alle condizioni di vita esasperate che raggiunsero il picco massimo durante il periodo della guerra civile, quando l'isola contava le 14000 unità. Il distretto di Ilha de Moçambique oggi risulta quindi diviso in quattro aree: due nella zona continentale e due nella zona insulare. I due posti amministrativi continentali sono quello del Lumbo con venti *bairros* e 56411 abitanti e quello di Ampapa con cinque *bairros* e un totale di 65419 abitanti.¹³⁵ Ilha de Moçambique invece, nonostante consti di soli tre chilometri di lunghezza e una larghezza che oscilla tra i trecento e i cinquecento metri nella zona più ampia, consta di otto *bairros* di cui uno che comprende tutta la zona dell'antica *cidade de pedra e cal*, chiamato *bairro Museu* e gli altri sette che compongono la zona che nel gergo comune viene definita 'tradizionale'¹³⁶ o *cidade de macuti* che si chiamano: *Esteu*, *Marangonha*, *Litine*, *Areal*, *Macaripe*, *Quirabe* e *Santo Antonio*. Chi va a vivere nel continente non taglia i rapporti con l'isola sia per questioni familiari che economiche essendo qui che si tornano a vendere i prodotti coltivati nelle *machambas*,¹³⁷ almeno una volta la settimana. La scelta di spostarsi o meno è dipesa principalmente dalla possibilità di vivere non solo in spazi più ampi ma di intraprendere altri tipi di attività di sussistenza che non siano legate esclusivamente al mare. Chi decide di rimanere a vivere sull'isola spesso possiede un piccolo appezzamento di terreno nel continente, principalmente nel Lumbo e lavora recandosi lì al mattino e rincasando solo al calar del sole. Sull'isola la coltivazione e

¹³⁴ Questo numero non è stato ancora pubblicato dall'ISE che proprio negli stessi mesi in cui ho lavorato ad Ilha de Moçambique, stava effettuando la raccolta dei dati per il censo. Le informazioni sono state fornite nella sede del Municipio di Ilha de Moçambique dal *vereador* Chande Amade, responsabile per il settore Infrastrutture e Urbanistica. I dati riportati fanno riferimento esclusivamente al territorio insulare.

¹³⁵ Anche in questo caso i dati sono stati forniti nella sede del Municipio di Ilha de Moçambique.

¹³⁶ È chiaro che nella terminologia antropologica usare il termine tradizionale determina sempre un rischio, ma lo uso in questo caso come accezione locale che a mio avviso vuole intendere il luogo in cui la popolazione vive in case costruite con tecniche proprie della saper fare locale.

¹³⁷ Il termine *machamba* è tipicamente mozambicano e viene usato per indicare l'appezzamento di terreno utilizzato per la coltivazione di ortaggi e verdure.

pressoché impossibile data la mancanza di spazi verdi; il principale problema rimane la mancanza di acqua per l'irrigazione e il consumo casalingo. Il terreno nella zona dei *bairros* si presenta arido essendo di natura rocciosa.¹³⁸

Figura V.3 – Mappa concettuale della divisione amministrativa del Municipio di Ilha de Moçambique.

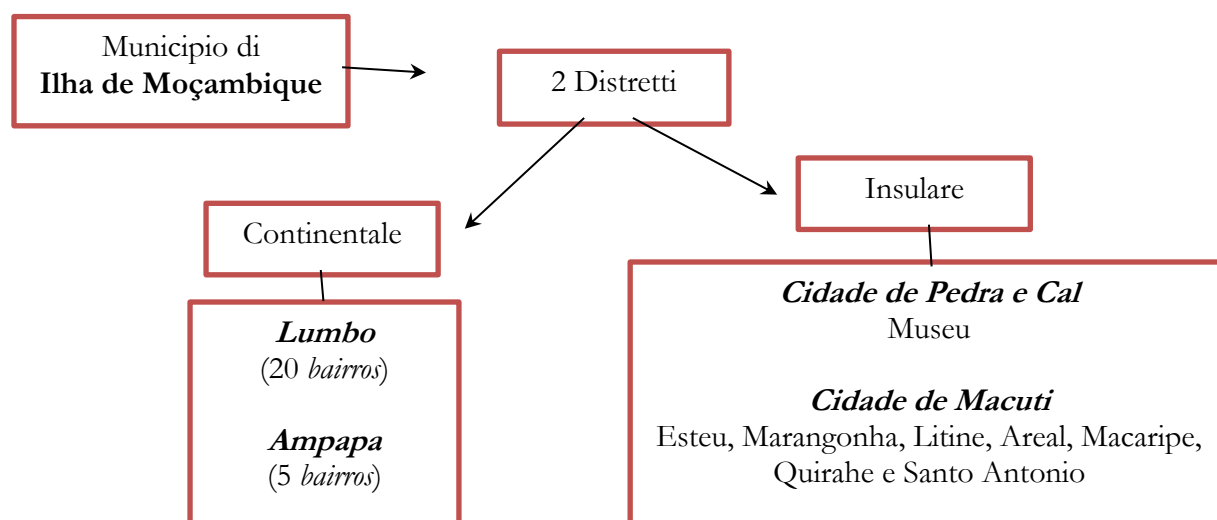
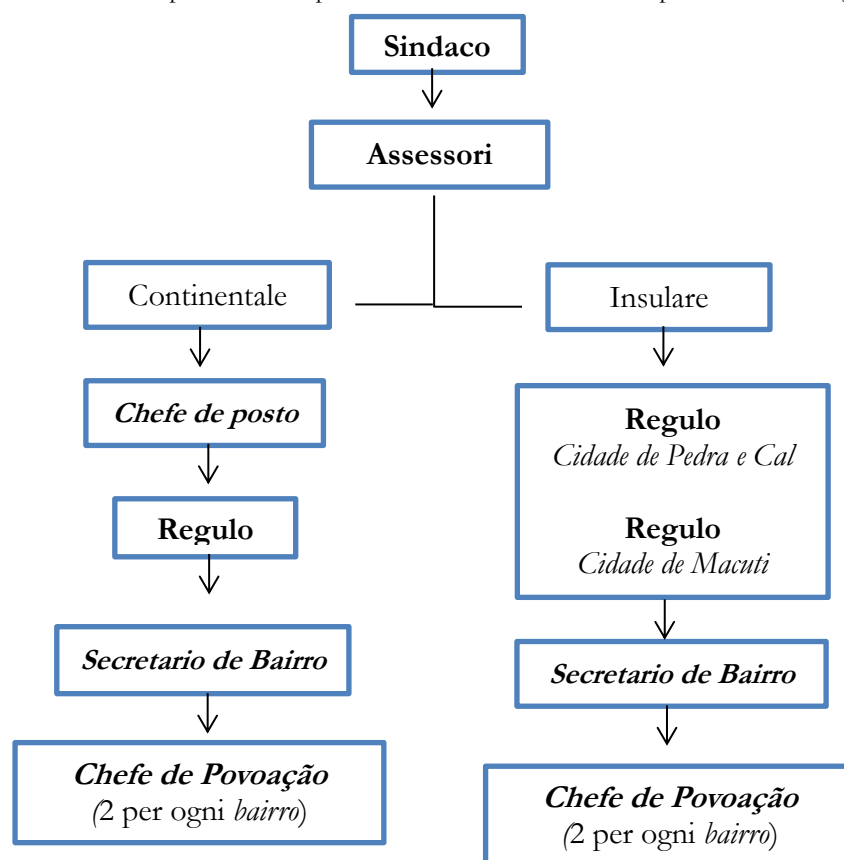


Figura V.4 – Mappa concettuale della ripartizione del potere amministrativo del Municipio di Ilha de Moçambique.



¹³⁸ Ricordiamo infatti che fu proprio da qui che venne ricavata la roccia per la costruzione della *Fortaleza* di *São Sebastião*, per questo i *bairros* Litine, Esteu, Marangonha e parte dell'Areal, risultano al di sotto del livello del mare.

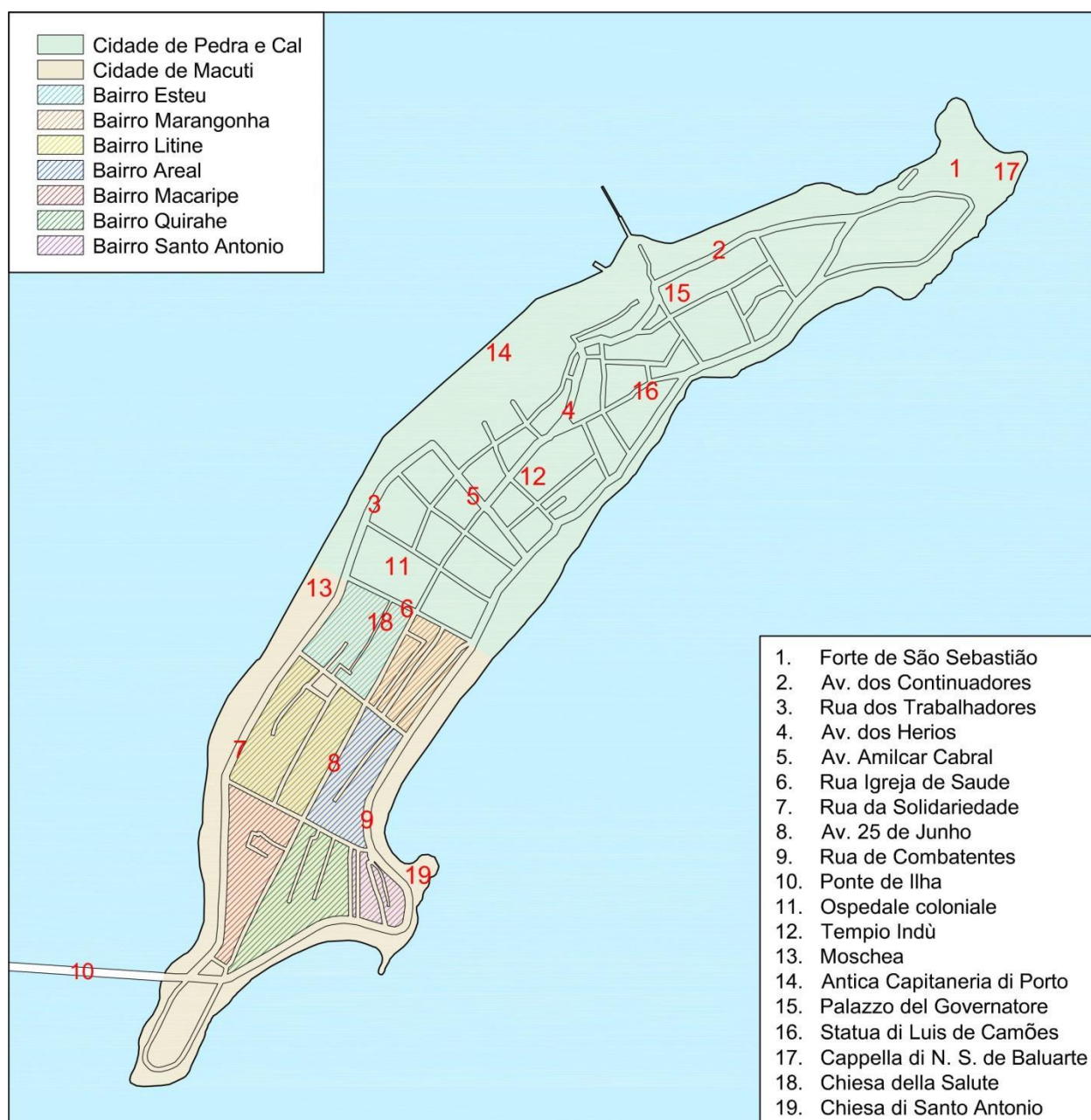


Fig. V.2 – Mappa di Ilha de Moçambique. Elaborazione grafica dell'Arch. Valentina Giovagnoli (2018).

Per arrivare ad Ilha de Moçambique ci sono diverse opzioni: raggiungerla via mare o terrestre grazie al ponte di circa sei chilometri che la collega alla terraferma.¹³⁹ Una volta attraversato si giunge a sud dell'isola, dal lato chiamato *Ponta da Ilha* e ci si immette su uno dei tre percorsi stradali possibili, che attraverso per intero l'isola arrivando sino alla *Fortaleza de São Sebastião*: procedendo sulla *25 de Junho* si attraversa il *bairro Quirahé*, passando al di sopra dei *bairros Esteu* e

¹³⁹ Il ponte che collega l'area insulare alla terra ferma, venne costruito inizialmente in legno e non permetteva il passaggio di mezzi pesanti. La ristrutturazione avvenne nel 1960, quando il legno venne sostituito con un impianto in cemento armato e questo migliorò considerevolmente i rapporti commerciali con le città più ricche e sviluppate della provincia di Nampula.

Marangonha, uscendo proprio sulla piazza di fronte l'ospedale coloniale. L'altro percorso, è quello di *Rua da Solidariedade* che attraversando il *bairro* Macaripe, costeggia la Moschea centrale ed entra nel *bairro Museu* dal fianco est dell'isola. Entrambi i percorsi immettono sulla *Avenida dos Heróis*, che attraversa centralmente il *bairro Museu*, la zona con maggiori edifici storici tutelati dall'UNESCO. Il terzo percorso invece costeggia la costa ad est passando per il cimitero musulmano chiuso già da tempo e girando intorno ai *bairros Quirabe* e *Santo Antonio*. Da lì si procede lasciandosi il *bairro Areal* sulla sinistra procedendo verso Nord, proprio dove settimanalmente si tiene il mercato in cui arrivano i prodotti dalla terraferma e proseguendo poi sulla *Rua dos Combatentes*, già nel *bairro Museu*, meglio conosciuta come *Contra Costa*. Da questo lato vi è un'altra moschea e il famoso tempio gestito da una piccolissima comunità indù. Proprio su questo lato della costa è possibile imbattersi nella statua del poeta portoghese Luis de Camões, che visse qui un anno in esilio e scrisse l'opera che lo rese celebre, *Os Lusíadas*.¹⁴⁰ Di primo acchito, non vi è un'immediata percezione della grande povertà in cui la popolazione dei *bairros* riversa, probabilmente perché le strade sono tutte cementate o pavimentate, dando una sensazione di stare in un luogo assolutamente ordinato e pulito, dai colori tenui incorniciati dal meraviglioso blu dell'Oceano. Passata quindi la prima sensazione di stupore e meraviglia, ad un'osservazione più accurata l'isola si presenta in un avanzato stato di decadenza e povertà, anche nella zona posta sotto tutela, con un alto numero di edifici abbandonanti e in pessime condizioni strutturali. Non si fa fatica a comprendere la divisione che qualunque guida, articolo o presentazione che tratta di Ilha de Moçambique riporta: esiste infatti una grande differenza tra l'abitare nell'antica città riservata ai bianchi e l'abitare nella zona tradizionale. I negozi di *souvenir* sono raggruppati nei grandi porticati dell' *av. Amílcar Cabral*, subito dopo il portale dell'antica capitaneria del porto Ilha de Moçambique, ancora in piedi. Proseguendo nel *bairro Museu*, le costruzioni sono tutte in *pedra e cal*, dai colori pastello, tipicamente portoghesi, e conducono al cuore della vecchia città coloniale, in si erge l'antico palazzo del governatore con un'imponente campanile rosso terra dai bordi bianchi, oggi diventato il Museo dell'isola. In questa zona molte abitazioni sono state ristrutturate grazie ai fondi di privati che hanno provveduto ai lavori, dopo aver acquistato l'immobile, usandolo però sono come zona di residenza esclusivamente per le ferie, usandola occasionalmente, lasciando così la struttura vuota la maggior parte dell'anno o al massimo fittata per periodi brevi a turisti. Per la sicurezza si sceglie generalmente di assumere un locale, pagato per controllare e pulire l'edificio quotidianamente.

¹⁴⁰ Ilha de Moçambique viene menzionata in diversi passaggi dell'opera *Os Lusíadas* di Camões, di cui se ne riportano alcuni versi: «*Esta ilha pequena, que habitamos, / em toda esta terra certa escala / De todos os que as ondas navegamos / De Quíloa, de Mombaça e de Sofala; / E, por ser necessária, procuramos, / Como próprios da terra, de habitá-la; / E por que tudo enfim vos notifique, / Chama-se a pequena ilha Moçambique.*» (I, 54); «*Que perto está uma ilha, cujo assento / Povo antigo cristão sempre habitou. / O Capitão, que a tudo estava a tento, / Tanto com estas novas se alegrou, / Que com dádivas grandes lhe rogava, / Que o leve à terra onde esta gente estava. (...) / O mesmo o falso Mouru determina, / Que o seguro Cristão lhe manda e pede; / Que a ilha é possuída da malina / Gente que segue o torpe Mahamede. / Aqui o engano e morte lhe imagina, / Porque em poder e forças muito excede / A Moçambique esta ilha, que se chama / Quíloa, mui conhecida pela fama.*» (I, 98-99).

L'organizzazione del potere amministrativo nelle due zone, continentale e insulare, presenta delle lievi differenze. Nel primo caso abbiamo lo *chefe de posto* a cui sottostanno i *regulos*, uno per ogni posto amministrativo, un *secretário* e due *chefe de povoações* per ogni *bairro*. Nel secondo invece, sull'isola non esiste la figura dello *chefe do posto* e i *regulos* sono due, uno a capo del *bairro Museu* e l'altro a capo dei restanti sette. Quest'ultimo è una donna. Le case di ogni figura di potere nel distretto sono facilmente riconoscibili data l'affissione di una bandiera del Mozambico dinanzi ogni abitazione. A capo di tutto il municipio vi è il Sindaco con i suoi consiglieri che dal 2015 ad oggi è nelle mani di membri del Frelimo.¹⁴¹ Sull'isola risiede inoltre la sede del governo, rappresentata dal Distretto di Ilha de Moçambique con a capo l'amministratore, makhuwa, molto spesso sostituito dalla Segretaria Permanente che costituisce a mio avviso, una delle figure più influenti dell'isola.¹⁴² La divisione dei compiti tra il distretto e il municipio comporta la responsabilità della gestione dei servizi pubblici da parte del primo e quella fiscale da parte del municipio che in generale controlla tutto ciò che avviene sul territorio e concede o meno permessi di applicabilità per le azioni intraprese dal distretto. La condivisione dello stesso orizzonte politico odierna sta sicuramente giovando alla crescita e allo sviluppo dell'isola, nonostante le aree in cui sarebbe necessario investire continuano a rimanere molteplici, una su tutte le condizioni igienico-sanitarie dell'isola. Secondo le testimonianze e i dati raccolti,¹⁴³ pare che queste siano migliorate principalmente grazie alla costruzione di latrine pubbliche che hanno permesso, specialmente nella zona di macuti, di diminuire l'uso degli spazi aperti e pubblici – in particolar modo il mare – come latrine a cielo aperto,¹⁴⁴ lasciando così differenti aree impraticabili, con elevati rischi per la salute, impossibile da utilizzare nel tentativo di sviluppare il turismo, specialmente quello di tipo balneare. La distribuzione dell'acqua potabile viene fatta tramite cisterne e pozzi; quella più grande continua ad essere quella costruita all'interno della

¹⁴¹ L'attuale sindaco di Ilha de Moçambique è Saide Abdurramane Amur Gimba, anche *leader* (*sadjada*) di una confraternita musulmana di Ilha de Moçambique, candidato a quanto pare dal Frelimo, non solo per le sue attività nel partito ma per l'importanza della famiglia all'interno delle reti religiose dell'isola e del nord del paese in generale. Per poter leggere l'intera biografia si rimanda al link: <https://www.ilhademocambique.co.mz/conselho-municipal#composicao>, consultato il 14.09.2018.

¹⁴² Per poter approfondire la conoscenza dei componenti del Governo del Distretto: <https://www.ilhademocambique.co.mz/entidade/governo-do-distrito-da-ilha-de-mocambique>, consultato il 14.09.2018.

¹⁴³ Si fa riferimento ai dati raccolti ed elaborati nel 2014 dal Consiglio Municipale e la facoltà di architettura dell'Unilurio, che hanno prodotto come risultato finale il *Plano de Pormenor – Ilha de Moçambique, Diagnostico*. Di recente è stato inoltre pubblicato un ulteriore volume della collana *Olhares*, del dottorato del CES di Coimbra, Rossa, W; Lopes, N.; Gonçalves, N. S. (2018). (a cura di), *Oficinas de Muhipiti: planeamento estratégico, património, desenvolvimento*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.

¹⁴⁴ La scelta di utilizzare le spiagge per urinare e defecare è legata anche ad un costume imposto dalla religione musulmana, che impone di utilizzare l'acqua ogni qual volta si vada in bagno per pulire le parti intime e gli spazi utilizzati. Non avendo a disposizione acqua corrente, per la mancanza di acquedotti e di un sistema fognario, il mare è apparso come la soluzione migliore al problema. Questo ha fatto sì che le spiagge che costeggiano la zona dei *bairros*, risulta assolutamente impraticabile per la balneazione.

Fortaleza in cui viene raccolta l'acqua piovana.¹⁴⁵ Tutta l'acqua che alimenta l'isola in generale non è da considerarsi potabile e viene usata solo per usi domestici.¹⁴⁶

Molti sono i cambiamenti che stanno investendo – apparentemente – l'isola, specialmente negli ultimi due anni, con l'arrivo di un quantitativo maggiore di fondi destinati all'organizzazione della celebrazione dei 200 anni dalla nomina a municipio dell'isola. Il cambiamento maggiore però è da attribuire all'inaugurazione della *Faculdade de Ciências Sociais e Humanas* – FCSH, sede distaccata dell'Università di Nampula, UniLurio,¹⁴⁷ con il conseguente arrivo di studenti da altre zone della provincia.¹⁴⁸ Questo nel lungo periodo comporterà sicuramente un mutamento nelle pratiche dell'abitare: l'aumento della domanda di alloggi da parte dei giovani studenti, che scelgono la zona tradizionale a quella edificata per una questione di costi più contenuti, sta già cambiando la conformazione degli abitanti dei *bairros* della zona di macuti.¹⁴⁹

Pensare però che Ilha possa realmente cambiare, stravolgendo la sua ciclicità, pare quasi impossibile: immersa nella sua dimensione, al massimo possiamo immaginarla intenta a riformulare a suo modo i parametri della modernità.

Le strategie di ricerca adottate ad Ilha de Moçambique, si sono articolate su un continuo cambio di registro che potesse favorire il dialogo con chiunque, dal sindaco al marinaio. Il fatto che si sia usciti dalla sottomissione e dall'assoggettamento al potere coloniale europeo è qualcosa che meriterebbe ulteriori approfondimenti, dato che il lasso di tempo che separa l'oggi dal quel passato è ancora breve per un reale cambiamento delle relazioni sociali. La divisione urbana dell'isola in due aree e le forme dell'abitare che in esse si realizzano, denotano generalmente lo *status* di appartenenza di un individuo, condizionando di conseguenza le modalità del tessere relazioni sociali. L'individuazione di soggetti interessanti da coinvolgere e interessati al lavoro di ricerca, ha dovuto superare numerosi problemi. In relazione alla divisione in due aree dell'isola e allo *status* sociale degli abitanti che vi risiedono si è cercato di attuare due differenti strategie di approccio: il colore della mia

¹⁴⁵ Da un sopralluogo alla cisterna all'interno del Forte, effettuata ad agosto 2017, questa risultava con una discreta presenza di spazzatura, nonostante apparentemente lo stato dell'acqua risultasse migliore di quella di cui sono fornite le tubature della zona centrale, spesso di color terra.

¹⁴⁶ Le cisterne che esistono nella zona di Ponta da Ilha invece sono state dichiarate tutte non a norma nonostante continuino ad essere utilizzate.

¹⁴⁷ Il Magnifico Rettore è Francisco Noa, mentre l'attuale direttore del FCSH è il Dr. João Salavessa.

¹⁴⁸ È importante a mio avviso sottolineare il fatto che secondo alcuni abitanti di religione musulmana, saranno pochissimi gli isolani che si iscriveranno ai corsi di studi offerti a causa delle pressioni religiose che ritengono tale tipo di formazione incompatibile con l'educazione islamica.

¹⁴⁹ Preferendo affittare la propria casa per poter ricavare un'ulteriore rendita, si assiste a casi in cui sotto uno stesso tetto vivono fino a venticinque/trenta persone. La presenza di studenti che preferiscono affittare una stanza invece che un appartamento intero e condividere così le spese con altri giovani, si inserisce nella stessa logica già vissuta con l'arrivo dei rifugiati di guerra (1983-1994), quando Ilha de Moçambique, subì una forte riorganizzazione degli spazi abitativi nella zona tradizionale.

pelle ha avuto un grosso impatto nella fase di tessitura della rete di fiducia, influenzando tutto il lavoro. Data la sua rilevanza storica, Ilha de Moçambique è un posto interessato non solo dal turismo ma dalla presenza continua di ricercatori o cooperanti che provano a contribuire ad un avanzamento del sapere. Le tre figure però sono associate dalla comunità locale ad individui con grandi possibilità economiche e questo generalmente attiva in molti la speranza di poter guadagnare qualcosa in termini materiali o di fama sociale, con l'apprestarsi ad aiutare o a spalleggiare uno straniero al lavoro. Alla luce di tutto ciò, sebbene avessi già speso del tempo considerevole a Maputo e lavorato in contesti non facili e avessi anche viaggiato un po' nel resto del paese, conoscendo diverse realtà, la ricerca ad Ilha non è stata di semplice strutturazione. Gli isolani sono realmente stanchi di veder arrivare nuovi ricercatori in cerca della novità o della foto particolare, nonché di rilasciare interviste, che spesso si riducono ad un canovaccio ripetuto più e più volte dai soliti personaggi, noti ai più come *contadores de historias*, in cui risulta realmente difficile fare la differenza.

Ci sono numerose difficoltà da superare, quali ad esempio quella di considerarmi come un turista, o di vedermi come l'ennesima che specula... e ci sta che le persone chiedano qualcosa in cambio perché sto usando il loro tempo e le loro storie di vita per scrivere un lavoro di tesi anche se alla fine non mi arricchirò alle loro spalle come pensano.
(dal diario di campo, 24.07.2017)

Nella zona di macuti quindi, si è preferito adottare una politica di presenza continuativa, poco invadente, senza mezzi di registrazione audio-visivi e favorendo incontri di tipo informale. Per questo motivo ero solita aggirarmi nei *bairros* e spingermi poco alla volta, ma ho ritenuto sin da subito assolutamente indispensabile la guida di un locale, affinché riuscissi a prendere confidenza con gli spazi e con le persone. I makhuwa di Ilha sono delle persone assolutamente cordiali ma attente e sospettose. Un giorno una donna originaria di Nampula che vive attualmente nel *bairro* di Mafalala a Maputo, con cui ho lavorato tanto per poter riuscire a conquistare la sua fiducia mi disse: '*Atenta filba. Os makhuwas sempre querem alguma coisa, sim?*'. Serpeggia tra la gente questa idea che l'atteggiamento assunto dai makhuwas sia legato ad un *habitus* che li fa tendere al fare richieste – per lo più materiali – in cambio di qualunque tipo di prestazione e che si muovano con sospetto. Non posso nascondere che spesso mi sono sentita in totale imbarazzo dinanzi agli sguardi indagatori ed intimidatori di molte di loro, come se mi stessero studiando, prima di decidere che tipo di reazione avere dinanzi ad una mia qualsiasi proposta, domanda o provocazione. Questo ha comportato un enorme sforzo e dispendio di energie quotidiane, nel tentativo di fortificare la mia sociabilità, assumendo a volte un atteggiamento di sfida, come a dire: 'Ho capito, sto al gioco e rilancio doppio!'. In questo senso l'essermi rapportata in una fase anteriore all'arrivo sull'isola, con le comunità makhuwa residenti nella capitale, ha facilitato considerevolmente a calibrare le forze. Le strategie utilizzate con i membri degli enti amministrativi, tutti residenti nel *bairro Museu*, spesso non isolani, sono state realizzate su un registro differente. Il primo mese di lavoro sull'isola quindi si è

svolto seguendo una strategia atta a sondare il territorio e comprendere i canali su cui ci si poteva immettere per poter osservare la popolazione e magari partecipare a qualche evento senza risultare troppo invadente. Si sono cercati i contatti che avrebbero potuto fare da mediatori linguistici e da informatori, introducendomi ad altri membri della comunità, possibilmente interessati a collaborare, partendo da membri di enti istituzionali. La grande apertura ed interesse da parte di molti ha favorito un buon coinvolgimento nelle attività, più che altro istituzionali. La partecipazione ai lavori dell'UNESCO per la stesura del nuovo Piano Strategico di tutela del patrimonio culturale dell'isola e il coinvolgimento come membro del Protocollo, durante la celebrazione del 199 anni del municipio di Ilha de Moçambique, hanno fatto sì che la popolazione mi vedesse abbastanza attiva sull'isola. Le strategie adottate durante il primo periodo per l'approssimazione alla zona di macuti, sono risultate apparentemente fallimentari, nonostante ragionandovi a posteriori, ritengo che senza questa prima fase di sospetto, non sarei mai riuscita a raggiungere una reale prossimità. Per circa un mese ho provato a conquistare la fiducia di qualche figura influente, attraverso visite ripetute e lunghe passeggiate nella zona di macuti. Il reale inserimento è avvenuto solo alla fine del secondo mese quando, grazie alla presenza costante in ogni attività, la mia presenza è diventata 'normale' destando anzi scalpore il contrario. Questo ha fatto sì che riuscissi a realizzare un importante *focus group* con membri adulti e anziani dell'isola, scelti dalla *Rainha dos bairros*, regolo della zona tradizionale e partecipassi, grazie all'inserimento nel gruppo di danza Tufo Estrela Vermelha, ad un importantissimo incontro annuale chiamato *Ekarama*, di cui se ne parlerà in maniera più approfondita successivamente. Si procede quindi con un inquadramento della percezione emica degli spazi dell'isola attraverso i racconti di alcuni isolani, per procedere poi con la messa in evidenza degli elementi patrimoniali e le forme di riappropriazione locali. Infine si proverà a proporre una mappatura degli *stakeholders* individuati sull'isola e i tipi di legami presenti tra essi.¹⁵⁰

V.1.1 I racconti di Mubipiti

A.: Tuwacohale inzina nawe yena khuhimiaka wano ole unno misturare inzina Mussa Bin Bique khulepaka Moçambique, khuvira ethaca aroa india wira enacosoza we vah anahupuwela vano khuroa khuwato kiaverika ekhotho va khuranaca khuganharike maportugueses va khianicolonizarike ni portugues, ecapital yary va kiakhumaca va kiaroa omaputo kiavira yethaca, wano 1818 khuvayiaca ekilassi yacitate ilha de moçambique wano okhuma ofortaleza inpakha wa ospirtale tu wary manupha a kinampo ni maluco tileh zinhimiyacaya ny ecunha wira pedra e cal ok! wano okhuma ospirtale unno okhuma ostewu, inlithini, inmacaripe, inkirahimo, insantantonho, muintacane ny um muanankonhati muakhala manupa amakuthy.

Perguntou o nome dele e ele disse. Então ele juntou os nomes de Musa Bin Bique e escreveu Moçambique, passou a caminhar para Índia, onde ele ia fazer os negócios dele. Se desviou e voltou de novo e passou-se a guerra. E ganharam os portugueses e nos colonizaram, a primeira capital era aqui. E depois levaram para

¹⁵⁰ Per maggiori informazioni relative al focus group di Ilha de Moçambique, si rimanda all'Appendice 1.

*Maputo, passou muito anos, em 1818 deram o nome de Ilha de Moçambique então da fortaleza até hospital, eram casas de pedra e cal, de hospital para ponta eram casas de macuti.*¹⁵¹

La raccolta delle testimonianze su Ilha de Moçambique si è soffermata sulle forme che assume la memoria locale negli abitanti, alla ricerca di qualcosa non presente sui libri, che possa permettere l'individuazione di una chiave di lettura nuova, differente da quelle finora proposte di quel luogo dal fascino decadente.¹⁵² Qualsiasi conversazione intrapresa circa la storia di Ilha de Moçambique, si apre con il discorso relativo all'origine del nome. Ognuno sull'isola ha una sua versione della storia della scoperta e sul nome da cui deriverebbe Moçambique e convinto che sia la verità, la racconta con convinzione.

C. : *Vasco da Gama descobriu esta Ilha na altura e aqui era só pedras, talvez três o quatro casas, mas casas que não interessava nada. Então acabou-lhe água no seu barco, então ele levou um barcozito, vinha para cá, pensava que aqui ia conseguir água. Então ali no fundo do mar apanhou duas pessoas: uma pessoa era o Muça, outra pessoa era 'Mbique. 'Eh! Companheiros, eu tenho uma situação assim, assim, assim, qual é o vosso nome?'. Ele informou e outro já: 'Acompanha-me lá, uma zona para eu ver se posso conseguir água.' Então saíram juntos até naquele lado de Sanculo... há uma zona chamada Sanculo, foram pra lá e desceram lá, então abriram buraco para conseguir água. Conseguiram aquela água, transportaram para o barco, até chegar. Mas aquele posto ainda existe, já reabilitaram, mas a água vem no tempo chuvoso. Então assim foi Vasco da Gama que descobriu a Ilha de Moçambique. Até houve uma guerra quando ainda a fortaleza estava a três metros. Então ele conseguiu e ele dominou este aqui, já fez a nossa cidade...agora: nós temos aqui bairros chamados Esten, depois de Litine, depois Macaru, Quirabe, Areal e Marangonha. São bairros que tiravam pedras para construir até na fortaleza [...].*¹⁵³

In generale tutti concordano con il fatto che il nome derivi da una trascrizione errata del nome di chi viveva lì ma in generale la sensazione è che per molti il mito di fondazione stesso del paese che comincia risieda in questo stesso episodio, quindi all'arrivo dei portoghesi.

N.: *Onde começou tudo de uma forma histórica é aqui. Só aqui. Como os estrangeiros não sabem falar makhuva, então quando eles vieram os portugueses encontraram aqui um pescador, porque aqui não se vivia,*

¹⁵¹ Testimonianza di Age Assomane, circa novant'anni, *chefe de quartierão* nel *bairro* Quirahe, tratta dal *Focus Group* realizzato ad Ilha de Moçambique il 28.09.2017. Trad. mia: 'Gli chiese il nome e lui rispose. Lo trascrisse unendo i nomi Musa Bin Bique e scrisse Moçambique. Poi si diresse verso l'India, dove andava a fare i suoi affari. Non riuscì nei suoi intenti e ritornò qui. Iniziò la guerra e vinsero i portoghesi. Ci colonizzarono e proclamarono qui la prima capitale che venne spostata poi a Maputo dopo molto tempo. Nel 1818 diedero il nome di Ilha de Moçambique, divisa in due parti: dal forte fino all'ospedale c'erano case di pietra e calce, dall'ospedale fino al ponte case di macuti.'

Probabilmente nella prima parte quando parla al singolare si rivolge a Vasco da Gama.

¹⁵² Credo che uno dei tentativi che maggiormente si avvicini ai risultati che mi sarebbe piaciuto ottenere dalla ricerca, è sicuramente quello intrapreso dalla fotografa Moira Forjas, trasferitasi ad Ilha da lunghissimo tempo, in grado di andare oltre la polarizzazione degli spazi attraverso il mezzo visuale. La fotografia in questo caso riesce ad abbattere le frontiere e rendere tutti equamente partecipi alla narrazione di un luogo della memoria.

¹⁵³ Dall'intervista a Chale Mussa, realizzata il 31.08.2017, oggi *chefe de quartierão* nel *bairro* Areal. Trad. mia: C: Vasco da Gama scoprì questa isola quando qui vi erano solo rocce, forse tre o quattro case senza valore. Quando terminarono l'acqua sulle navi, presero una barca e vennero qui con la speranza di trovarne alta e incontrarono due persone: una era Muça e l'altro era 'Mbique. 'Ehilà amici! Io ho questo, questo e questo problema etc. qual è il vostro nome?'. risposero e gli chiese di accompagnarlo in una zona dove avrebbero potuto trovare acqua per la ciurma. Si diressero verso un'area chiamata Sanculo, dove scavarono un fosso. Quel posto ancora esiste e il pozzo è stato ristrutturato anche se l'acqua solo durante la stagione delle piogge. Fu così che Vasco da Gama scoprì Ilha di Moçambique. Ebbe luogo anche una guerra nel periodo in cui il forte non superava neanche i tre metri. Una volta dominato su quest'area venne costruita la nostra città e ora abbiamo i quartieri Esten, Litine, Macaru, Quirahe, Areal e Marangonha. Sono quartieri che hanno fornito le pietre per la costruzione del forte.

era uma mata, era uma montanha. [...] Então aqueles quando chegaram aqui pela primeira vez encontraram aquele pescador. Um dos pescadores a contactar então era chamado por Muça, o pai Ali e o avô Mbique. Era um pescador que vivia lá e aqui vinha só com barco pra pescar. Quando chegaram os portugueses eles apresentaram-se primeiro. Então disseram: «Epah – por exemplo – eu sou o João Rodrigues, este é o Antonio Nunes, este aqui é o Lourenço Da Costa. E agora Você?» Como ele não percebia então...imagina que talvez alguém vai perguntar 'Qual é meu nome?'. Então foi quando ele disse: «Muça!» e responderam: «Ta bem! Muça quem?»; «Mussa Ali Mbique» e eles escreveram assim mesmo. Mas então para dizer 'Passamos em jornada a Índia, numa terra de Muuuuuuuuuu mbiuuuuuuuu', abi! Vamo lá unificar! Então unificou-se: Moçambique. É aquilo que aconteceu também no Moussuril, na história de Mossuril também foi assim. Passaram aí e apanharam alguém, foi sorte porque apanharam uns Muças e apanharam um Muça lá. «Como te chamas?», «Eu chamou-me Muça.»; «Muça quem?» e ele só estava a rir, tas a ver? «Epah! Não há tempo a perder! É um Muça que está a rir». Então logo se tornou Mossuril! Pronto!... Sim (risos)

R: *Não conhecia esta versão!*

N: *Sim porque lá chamava-se Namaripi, que era zona do Mukutumunu, um rei. [...] Aqui esta coisa de Muhipiti, é porque aqui era um lugar de esconderismo, refúgio. Quer dizer que nos tempos quando havia aquela venda de marfim, vinham pessoas de lá saiam, vinham de Cabo Delgado, traziam marfim para trocar com missangas com os árabes. Então como vinham com guerreiros, então pronto as pessoas de Mossuril, assim como de Lumbo, então diziam: «Hiii! Vamos no Esconderismo!» Então fugiam para aqui, vinham se esconder aqui.*

R: *Então Esconderismo na língua emakhuwa é Muhipiti?*

N: *Muhipiti! Exatamente! Quer dizer: a própria origem do nome é esta muhipita: esconder-se. Normalmente há uma confusão atual entre Ilha de Moçambique e Muhipiti. Há uma confusão sempre. As pessoas não estão a compreender. Não é a mesma coisa: Muhipiti é aqui sim, mas caracteriza só Moçambique. Aqui é Ilha de Moçambique em emakhuwa isso é Ekisirwa Yon'hipiti. Ekisirwa quer dizer Ilha; Yon'hipiti, de Moçambique. Então a origem do nome vem de esconder, mas a nomenclatura é esta que acabo dizer.*

R: *Então porque se fala apenas Muhipiti?*

N: *Para simplificar.¹⁵⁴*

¹⁵⁴ Dall'incontro con Joaquim Nazario, tenuto il 28.08.2017. Trad. mia: N.: Là dove tutto è iniziato a prendere senso in termini storici è qui e solo qui. Dato che gli stranieri non sanno parlare il makhuwa, quando i portoghesi arrivarono, vi trovarono un pescatore che però non vi abitava, dato che qui era una foresta immensa, una montagna. Quando arrivarono qui per la prima volta, incontrarono un pescatore chiamato Muça, il padre Ali e il nonno 'Mbique. Era un pescatore che non viveva lì ma andava sull'isola a pescare con la sua barca. Quando arrivarono i portoghesi, si presentarono per primi e poi chiesero facciamo un esempio: 'Io sono João Rodrigues, questo è Antonio Nunes e questo è Lourenço Da Costa. E adesso, tu?' Dato che il pescatore non capiva la lingua, rispose solo Muça e gli chiesero quindi, Muça chi? «Mussa Ali Mbique» e lo trascrissero letteralmente. Per poter appuntare nel diario di viaggio che dall'India erano approdati su questa terra, Mussa 'Mbique risultava lungo e complicato, per cui lo unirono e divenne Mozambico. Questo è ciò che successe anche a Moussuril, anche per la storia di Mossuril è andata stata così. Passarono di là e incontrarono un'altra persona che per caso si chiamava anche Muça. 'Come ti chiami?' gli chiesero, 'Mi chiamo Muça' e nel dirlo scoppiò a ridere. Per cui scrissero Muça-che-ride, Moussuril. R.: Non avevo idea di questa versione della storia; N.: Sì, perché lì si chiamava Namaripi, che era l'area di Mukutumunu, un re. Mentre qui era chiamata Muhipiti, perché qui c'era un luogo di rifugio. Questo nome emerse durante il periodo del commercio dell'avorio, quando la gente arrivava da Cabo Delgado con i materiali da scambiare con le perline con gli arabi. dato che si muovevamo con gruppi di guerrieri, mote persone del Mossuril e di Lumbo, scelsero di nascondersi nella zona definita di rifugio e vennero a nascondersi qui.; R.: Quindi rifugio si dice Muhipiti?; N.: Muhipiti! Esattamente! L'origine stessa del nome è questa 'muhipita': nascondersi. Di solito c'è una confusione tra Ilha de Moçambique e Muhipiti perché le persone non capiscono che non è la stessa cosa: Muhipiti è qui, sì, ma fa riferimento solo alla parola Mozambico. Se invece si vuole proprio identificare l'isola in emakhuwa si dice Ekisirwa Yon'hipiti. Ekisirwa significa isola; Yon'hipiti, del Mozambico. Quindi l'origine del nome deriva da nascondersi, ma la nomenclatura è questa che ho appena detto.; R.: Allora perché si usa solo Muhipiti?; N.: Per semplificare.

Come emerge dalla testimonianza, la denominazione Muhipiti in lingua emakhuwa sottende alla performatività della parola stessa: rifugio. Per un lungo periodo infatti pur non essendo interessata dai principali avvenimenti del paese, l'isola mantenne questa funzione di area in cui cercare – e trovare – protezione, grazie alla sua posizione geografica che la colloca quasi in uno spazio-tempo differente da quello del sistema Mozambico.¹⁵⁵

Nella raccolta delle interviste spesso è emerso un altro aspetto interessante relativo ai racconti che si ascoltano a Ilha de Moçambique, storie che custodiscono gli anziani del posto e che parlano di spiriti ancestrali che popolano l'isola, di luoghi che non è possibile attraversare, di persone impossessate, tenute a compiere 'rituali' che plachino lo spirito.

C.: *Aquela Fortaleza, muitas pessoas dizem que foi um diabo, mas não é ele que fez aquela fortaleza, foram pessoas!*

R.: *Ma porque se conta esta história? Porque as vezes apanho sempre alguém dizer isso...*

C.: *Não! Digamos muita coisa acompanharam, mas eu segui os livros. Então tentaram acabar Macaripe, tiraram pedras para então construir casa. Primeiro a fortaleza São Sebastião. São Sebastião veio com este Vasco da Gama. Era trabalhador. Então conseguiram aquilo ali, até conseguiram fazer as casas da cidade com aquelas pedras. Esta foi uma exploração predatória da Ilha. Porque se você deixar ali há de ver, que isto aqui mesmo foi roubado e esta ilha na altura não era como digamos agora. Na altura que temos aquela igreja aí no hospital, a altura era aquela ali...até o próprio hospital. Então acabaram aquilo ali e já fizeram estas nossas estradas, portanto, assim foi...começamos a mudar depois da Cabaceira, construir uma casa...então as casas já estão não sei até hoje.¹⁵⁶*

Ancora una volta la testimonianza del signora Nazario si rivela preziosa: precedentemente all'incarico di direzione nel dipartimento di Cultura, Sport e Gioventù nel Distretto di Ilha de Moçambique, costui era docente di Storia nelle scuole primarie dell'isola e racconta come degli alunni, nonostante cercasse di convincerli del contrario, rimanevano molto perplessi alla scoperta degli eventi storici. Nonostante i racconti facciano riferimento ad una decina di anni fa, ancora oggi i saperi popolari influiscono sulla popolazione meno abbiente, più dei testi.

¹⁵⁵ L'isola continuò ad assurgere al suo compito di baluardo di speranza e nascondiglio anche durante la lotta armata che dilaniò il paese dal 1981 al 1994. Molti degli attuali abitanti infatti, sono originari di altre zone della provincia di Nampula, in particolare del Moussuril. In quel periodo però, a causa del sovraffollamento dell'isola, che arrivò a toccare un numero di abitanti, quasi tutti riversati nella città di macuti, causando enormi sanitari dovuti alle condizioni igieniche pessime. L'isola infatti non ha mai avuto un sistema fognario e la non esistenza di canali d'acqua potabile complica ulteriormente la situazione.

¹⁵⁶ Dall'intervista a Chale Mussa, realizzata il 31.08.2017. Trad. mia: C.: Molte persone dicono che quel forte venne costruito da un diavolo, mentre in realtà furono delle persone; R.: Ma perché si racconta questa storia? Spesso incontro qualcuno che ne parla...; C.: Diciamo che succedevano molte cose che hanno incentivato molti a crederci, ma io mi baso sui libri. Quindi cercarono di distruggere Macaripe, prendendo delle pietre e costruendo le case ma prima di tutto il forte di São Sebastião. São Sebastião arrivò qui con Vasco da Gama. Era un gran lavoratore. Riuscirono quindi a costruire le case della città con quelle pietre e fu uno sfruttamento predatorio dell'isola, dato che è stato tolto tutto da qui. L'isola non era come ora. Le costruzioni arrivarono fino alla chiesa che segnava il confine, vicino l'ospedale poi sono state fatte le strade e poi in molti si trasferirono da Cabaceira, per costruire qui una casa. Adesso ve ne sono tante che non si riescono neanche a contare.

N.: Estes bairros aqui têm os seus próprios nomes. Existe então o Esteu, Litine, existe então Macaripe. Porque que é Litine? Litine significa 'Na cova'. Então porque é Litine? Porque é quando partiram esta montanha para construção da fortaleza, mas naquela altura aproveitaram dos escravos e é quando os portugueses, punham aquilo em segredo como... quer dizer nesta altura na ilha não era admitido um negro, se não escravo e estes escravos não tinham uma conexão direta com a população. Então após da construção – 62 anos que durou a construção da fortaleza – então nenhum moçambicano Nabara chegava lá. Então após a conclusão começaram a enganar a população, do que aquela casa foi construída numa noite só! Foi um diabo. Que era então pela população não abrir os olhos e saber que afinal das contas eram escravos, eram irmãos, vieram capturados, partiram a montanha e transportaram na cabeça e construíram aquela fortaleza. E aquilo está gravado até hoje, está gravado na cabeça das pessoas! Estas pessoas idosas estão mesmo convencidos que aquilo não foram os escravos que construíram. Até agora! Então ainda nas escolas – porque eu primeiro fui professor nas escolas, antes de estar lá na Cultura – mas então quando eu dava aulas aos meus alunos, da quarta classe, quinta, sexta...então estava a dar aulas de história, a falar da fortaleza e explicar que foram os escravos que transportaram as pedras, que partiram as pedras e transportaram para construir aquilo e eles diziam: «Não! Os nossos avós costumam falar que 'Muanango é um diabo que fez numa noite só!» Então aquilo está gravado mesmo nas pessoas.¹⁵⁷

Per alcuni questi *diabos* rappresentano le entità ancestrali dell'isola e in un circuito di passaparola, queste storie sono giunte fino ad oggi, nonostante l'accesso resti limitato, specialmente se chi prova a forzare questi varchi è uno straniero (mozambicano non makhuwa o di altra nazionalità). Ritenendo che gli anziani potessero essere i maggiori detentori si è provato ad approfondire principalmente con loro questo aspetto, nella speranza che potessero emergere aspetti interessanti relativi al rapporto con gli spazi dell'isola. Si riporta la testimonianza di uno di questi.

A.: Miano para yavo tuwalhaia khutekiaca efuntinhelenwe wakhumalhaia efuntinha khurwa khutekiaca eparacele, massi eparacele khavo onhimia zitekiacia wira mi khoweha etekaka za wala etekiaca za khulanthu owenhe enalicanale porque yatecale cahi anatamo feto him yary massohaba akhalai, owawene le anuteca nihiku ni moza yotene tumalalaia. Wano ekhalaiyiyo epuanherhalaca my kopuhanhera elapuela akhumaca amascara ekhalaiyayeyo, kopuanhera etjiaca onkruzato, kopuanhera etjiaca etosso, kopuanherara etjiaca enota emoza ny patakha, yahavo essukuiiri yanota, eyavo unzoro wasinku kilo enota pili ni sinco yavo enota pili ni sinco notumana [...]

Para existir traziam e construíram mini forti, e depois foram construir aquela praça, mais ninguém fala como fizeram a fortaleza e ninguém viu a construírem, cada pessoa que viu feita pensa que são pessoas mesmo não sabendo! São diabos que trouxeram em uma noite só, em um dia tudo acabou. Então há muito tempo oque eu vi eu encontrei nesta terra a saírem mascaras da muito tempo, encontrei a comerem notas, centavos, dois e meio, encontrei a comeram uma nota, existia dinheiro de açúcar, existia arroz de cinco quilos de duas notas de cinco e comprávamos [...]

M.: Iria athuwalava an nicupale wira eparacele epaqui nihicu nimoza?

¹⁵⁷ Dall'incontro con Joaquim Nazario, tenuto il 28.08.2017. Trad. mia: Anche questi quartieri hanno ognuno il loro nome. C'è l'Esteu, il Litine, poi c'è il Macaripe. Perché Litine? Litine significa 'Nella fossa' e fa riferimento al fatto che rupero questa montagna per la costruzione del forte, sfruttando gli schiavi. I portoghesi nascosero questa informazione... voglio dire che in quel periodo sull'isola non erano ammessi i neri se non gli schiavi e quest'ultimi non avevano legami con la popolazione. Quindi dopo la costruzione - 62 anni dopo - nessun mozambicano Nahara era mai arrivato lì. Quindi dopo la fine della costruzione ingannarono la popolazione, dicendo che fosse stata costruita in una sola notte da un diavolo. Questo per chiudere gli occhi alla popolazione e non fargli capire che in realtà chi aveva lavorato lì erano fratelli che erano stati catturati, i quali rupero la montagna e trasportarono sulla testa i pezzi per costruire quel forte. Questo è talmente tanto fissato nella testa delle persone che vi sono degli anziani che sono ancora convinti che non furono schiavi a costruirla. Prima di lavorare nel dipartimento di Cultura, ero insegnante di Storia e quando insegnavo ai miei studenti, di quarta, quinta e sesta classe e parlavo del forte spiegavo loro che erano stati gli schiavi a trasportare i materiali, rotto le pietre e trasportate e loro mi dicevano: 'No! I nostri nonni spesso dicono che è stato un Muanango, un diavolo che ha fatto tutto questo in una notte sola!' Quindi è qualcosa di inculcato nella mente delle persone.

Ainda vocês acreditam que a fortaleza fizéram em um dia?

A.: Ahhm nin nicupale epakie nihicu nimoza! Ainda ohiwu, owo muanante azimia muanante un no onuthikela unlukunawe nimoza khuteca efuntinha vano khurowa khupaca eparasa vano ehavo valevale wanrukunuwiyavale. [...]Ahem wanamuicha vale khuteca enupanha tharu ohiwu um moza, khulikaniha zotene khulicanahiyano khuiraca muanante azimia muanante cahiki ri gini ari pany masy ari gini muanatamo khavo onroa oteca nihicu nimoza khumaliha giny. Ninno kuhiya ekhantirinhawe ni unzuwaki nin we kuhiya ekhantirinha ni unzuwaki ohiwu un mozayole. [...]Kuhiya ekhantrinha yacobre nin we ekhantrinha yacobre nin zuwaquiaya vavale kiazimia muanante oyo ari tjine cahiwira ary muanatamo zatukumanehu vakiavanela kiarumelia ni inlelo zinarumelia va.

*Sim! Acreditamos que foi um dia! Até em uma noite, foi diabo que deitou uma pedra e construiu mini forti e fortaleza. [...] Ninguém vai construir em uma noite a não ser diabo, não há pessoa nesse mundo capaz de construir uma casa em um dia, que fará uma fortaleza, só pode ter sido um diabo que veio a noite e lançou aquela pedra. Aqui deixou a chaleira dele e escova os dentes... em uma noite. [...] Deixou a chaleira de cobre aqui, e lá também deixou as mesmas coisas, mas era diabo, não era um ser vivo, era um diabo porque até hoje está aqui.*¹⁵⁸

La tensione relativa a questi temi che intrecciano superstizioni a credenze magico-religiose, è forte. La paura maggiore è quella di essere impossessati da queste entità che costringono ad assumere atteggiamenti poco consoni all'interno di una società civile. Pare, ad esempio, che una donna molto conosciuta ad Ilha per via della sua bellezza e delle sue capacità artistiche, da qualche tempo abbia assunto degli atteggiamenti e dei comportamenti inspiegabili e non in linea con quello che era il suo comportamento antecedente, attribuendo la causa ad una natura 'demoniaca'. Per placare lo spirito che ha preso possesso del suo corpo, la donna infatti necessita compiere determinati rituali che plachino la ribellione interna, costringendola a fare uso di alcol e sostanze rilassanti, che permettano alla spirito di 'addormentarsi'. Altri racconti facevano riferimento a pratiche di liberazione da maledizioni e fatture da parte dei *curandeiros* locali, in grado di estrarre dal corpo oggetti – spille, aghi, pezzi di vetro, ferro, cocci – inseriti dai *diabos* che non permettono così all'individuo di condurre una normale esistenza.

Le acque di Ilha de Moçambique pare siano abitate da spiriti 'cattivi' che rapiscono chiunque durante la notte si avvicini alla riva del mare anche solo per bagnarsi le dita dei piedi; questo incute terrore al punto tale che sono moltissimi coloro che, pur vivendo circondati dall'oceano, non sanno neanche nuotare o sono terrorizzati dall'acqua alta o dal mettere piede su una barca a vela.

¹⁵⁸ Testimonianza di Age Assomane, tratta dal *Focus Group* realizzato ad Ilha de Moçambique il 28.09.2017. Trad. mia: A.: (gli spiriti) esistono e hanno portato e costruito la mini fortezza [fa riferimento al *Fortim de São Lourenço*]. Poi sono andati a costruire la piazza ma nessuno ha mai raccontato di come sia stata costruita il forte, dato che nessuno l'ha visto costruire. Chi lo vede oggi pensa che siano stata opera di persone umane ma non sa che invece furono i diavoli a costruirla in una notte e un giorno di lavoro. Tanto tempo fa ho visto e ho incontrato in questa terra delle maschere antiche che uscivano allo scoperto. Le vidi mentre mangiavano banconote, centesimi, due e mezzo... le vidi mangiare una banconota ed esisteva denaro di zucchero.; M: Credete ancora che siano stati i diavoli a costruire il forte?; A: Sì! Crediamo sia stato realizzato in un giorno o addirittura solo in una notte. Fu un diavolo ha posare una pietra e a costruire il mini forte e il forte. Nessuno può costruire in una notte se non è un diavolo! Non c'è nessuna persona in questo mondo capace di costruire una casa in un giorno, quindi chi ha costruito il forte è semplicemente un diavolo, venuto qui di notte. Ha pure lasciato il suo bollitore qui e si lava i denti... in una notte. Ha lasciato il bollitore di rame qui e lì ha lasciato le stesse cose, ma era un diavolo, non era un essere vivente. Era un diavolo perché ancora oggi è qui.

Una zona in cui è ‘proibito’ transitare dopo il tramonto è la strada che fiancheggia a est il forte di São Sebastião: l'enorme paura di poter incontrare delle anime passeggiare ed essere impossessati inibisce molti. Provando a comprendere perché di tale credenza è emerso che in realtà proprio in quell'area sorgeva il cimitero degli schiavi deceduti all'interno del forte, su cui oggi sono cresciuti svariati alberi: probabilmente il fruscio delle foglie e le ombre allungate generatesi dalla luce dei lampioni che illuminano la *Fortaleza*, che ondeggiano con la brezza marina, creano scenari suggestivi per chi conosce questi racconti, generando terrore. In generale tutte le strade costeggiate i cimiteri crea negli isolani una forte tensione e numerose sono le storie di chi ha avvistato un *diabo* aggirarsi da quelle parti. La paura nata durante il periodo coloniale, come si faceva cenno in una delle testimonianze riportate, era alimentata dall'impero coloniale, per nascondere probabilmente agli occhi di chi viveva dall'altra parte della *cidade de pedra e cal*, la disumanità della schiavitù e della tratta. Le storie da una parte e l'altra dell'isola sicuramente circolavano attraverso i servitori domestici, che solitamente erano scelti tra i locali e che avevano accesso alle aree coloniali per poter espletare i propri compiti. Successivamente, come già spiegato nei capitoli precedenti, l'essere assimilati permetteva una certa libertà di circolazione nelle aree ad accesso limitato, al di là dell'ospedale.

Ricordare il periodo coloniale non era sempre un argomento semplice da sviscerare. Più facile parlarne con chi visse lo status di assimilato che con chi probabilmente ancora ricorda bene la discriminazione, nonostante non sia mai riuscita a raccogliere testimonianze di episodi di razzismo e violenza vissuti in prima persona, sicuramente presenti. Questo dovuto probabilmente alle differenti barriere esistenti tra me e loro. Quella linguistica innanzitutto, ma evidentemente anche quelle che il colore della mia pelle in molti ancora attiva. In generale però il ricordo del periodo coloniale da parte dei più anziani appartenenti alle fasce gerarchiche più basse della società mozambicana, è quello di una condizione di totale sottomissione che non poteva essere vissuta diversamente, se non in quel modo e come nello stralcio che si riporta di seguito, il dover rispettare quelle imposizioni sull'uso degli spazi, vincolanti ai soli individui considerati subalterni, appare un dovere da compiere per un senso di convivenza civile.

M.: Tipane arina edireto yophiya ocitate opassear wala ocitate tipane arina edireto yowa opassear inno?

Quem tinha o direito de chegar na cidade e passear?

X.: Nahana nahana, kiyarina muanene wala pane ecinema naweha ocitate wa Issa Taibo, erikiswo zahavo, wathuna wanakela inrikiswone, wathuna wetha muentho vati namuannaho ne namoratao, orowa inpakha ewora emmala efilime kiyakumaca kiyawaca owaneno, so 00h nao pote orowa wethakazatho inwe onpela exene ne filime zomala, nohinya elibertate neha djestirize zotene zocitatenwe cetho, vano yoruma 00h nao pote watravessaritho vale owanno ja ninkalana movimento zo pontawennno zo wane wenno ninrukuneya owanhehu wenno avontate, ninwe ja kuhalanazaka axinene ale ninrenke kiahia arrupaka ninrenke, nihin ewora yathunehum le tiyakelehum inmapane.

Tínhamos. Nós íamos ver cinema era na cidade em casa de Issa Taibo. Queríamos andar a pé fora com os nossos maridos, os nossos noivos, ir até a hora que terminava o filme e saíamos e voltávamos para casa, só as 00h. Não poderíamos estar a andar ali, ias querer o que se filme já acabou? Já tinham dito que a liberdade de todos andarem na cidade, aí quando desse 00 h não podíamos atravessar, quando viessem pessoas ali já não ficávamos em movimento aqui na ponta da ilha, aqui só brincávamos a vontade nas nossas casas, e ali já ficava só com os donos, quando chegava a nossa hora aí e nós entrávamos nas nossas casas.

[...]M: Pote okelatho puapuo?

Podia entrar qualquer pessoa avó?

X.: Me kinwakulia amaka athiyana, kalaivo akuma inthu wira kinrowa ofilimini, arowa ofilimini wanavaha ebilhete cazo yokothihiya eworela onkuma vai kinkuma ofilimini, etempueyo yaruma as 20h kahi 21h as 20h kavo alavula ostaratane as 20h eruwa zotene cuarnesito namapilisia, sonnò ovenhale owane wira kinrowa ofilimini wari incuaha kavo akuma wira kinrowa opassear ocitate nuhiyo, wanavariya e por isso yanawaveri erespeito yundjene athutene yanakala vivo, ethu ekinacu okhumava wanhipiti orowa onsiriri ohirina kiya waphiyawu wanavaria meri intero. Okhuma onsiriri owava era mesma coisa, masi elelo onkumanthuva onrowa omaputo sem documento onaphiya, onahocolowa, etempo we okhalana 500, 500 escuto, wanavariya wankohiya wapuanha vai insuruko, porque kavo nenhum apuanha 500, wakhela 120, 150 maximaxi 200.

Saiam pessoas e diziam vou ao cinema ver filme, iam ao cinema eram dados bilhetes. Caso serem negados aquela hora te perguntavam: 'Sais de onde?'; 'Saio do cinema'. Naquele tempo dava 20 horas e não 21 horas, as 21 horas não deveria estar ninguém a conversar na rua se fossem encontrados eram todos levados com a polícia, ao acordar em casa te falam: 'Você disse vou ao cinema'. Naquela época ninguém saía e dizia vou à cidade de noite, iriam-te pegar e por isso tínhamos muito respeito com todo o mundo que estivesse vivo. Outras pessoas que saíam da ilha iam em Onsiriri quando chegavam ficavam um mês completo. Faziam compras lá em Onsiriri e vinham aqui era mesma coisa, mas hoje saem pessoas daqui e vão para Maputo sem documentos, chegam e voltam. Naquele tempo ficava 500 escudos, te pegavam-te e perguntavam: 'Onde está o dinheiro?'; Porque não existia ninguém que apanhava 500 escudos, recebiam 120, 150 no máximo 200.¹⁵⁹

In generale si parla poco del periodo coloniale e sebbene siano passati ormai parecchi anni, a Ilha de Moçambique le pratiche di convivenza sociale sono ancora fortemente caratterizzate da abitudini che derivano direttamente da quegli anni. L'assoggettamento prolungato e la vita in una realtà così piccola trova dei riscontri quotidiani nella memoria di chi quel passato lo ha vissuto sulla propria pelle.

¹⁵⁹ La conversazione è tratta dal *focus group* realizzato ad Ilha de Moçambique il 28.09.2017. Trad. mia: M.: Chi aveva il permesso di passeggiare nelle strade della città?; X.: Potevamo. Andavamo a vedere il cinema in città a casa di Issa Taibo. Volevamo uscire con i nostri mariti, i nostri fidanzati e potevamo restare fino a quando il film terminava massimo entro le 00 h. Dopo non aveva senso continuare a passeggiare lì. Cosa ci stavamo a fare se il film era già finito? Ci dissero che eravamo liberi di andare ma non oltre mezzanotte, dopo potevamo stare nella zona di Ponta dell'isola, divertirvi a nostro piacimento nelle nostre case mentre lì rimanevano solo i proprietari. Quando arrivava l'orario di ritirata, ci ritiravamo.; M.: Tutti potevano andare dall'altra parte?; X.: La gente se ne va e dicono che vado al cinema per vedere il film. Ti potevano chiedere: 'Da dove vieni?'; 'Sto uscendo dal cinema.' La ritirata era prevista alle 20, non alle 21 e alle 20 nessuno più poteva trattenersi a chiacchierare per strada. Se qualunque veniva trovato, erano accompagnati in casa dai poliziotti. A quel tempo nessuno pensava di recarsi in città di notte, perché ti avrebbero preso, si viveva in un regime di grande rispetto per le regole. Chi lasciava l'isola per andare a fare acquisti altrove, o venivano qui per la stessa cosa, usavano documenti. Oggi le persone se ne vanno e restano a Maputo senza documenti, Vanno e vengono. In quel periodo si sarebbero pagati 500 scudi di multa, ti avrebbero preso e chiesto: 'Dov'è il denaro?'; e non c'era nessuno che guadagnava 500 scudi, al massimo 120, 150 o 200.

F.: [...] sempre houveram simetria de separação entre a cidade de Macuti e a cidade de Pedra e Cal, lembro-me em criança a gente transitasse aqui que era fronteira da igreja para aqui, e nós tínhamos que vir calçados não podíamos vir aqui descalços porque aqui viviam brancos. Havia essa simetria, nós tínhamos também uma escola a qual pertenciam os pretos, só que para nós pudéssemos ir para a escola portuguesa nós tínhamos que ser assimilados, tínhamos que ter a luz sanitária adequada, tínhamos que ter mesa e cadeira onde a gente pudesse comer não na esteira, uma cama com colchão e lençol bem adequada, aprender a comer com talheres. Você se era assimilado tinha uma identidade da escola, uma cédula que comprovava que você era assimilada aí pudessem estudar numa escola portuguesa. [...] Eu por exemplo para ir para uma escola portuguesa eu tinha um padrinho que era branco que era o administrador do Crime da Fonseca. Ele foi meu padrinho, porque ele foi meu padrinho? Eu conheci o filho no futebol eu na altura jogava bem o futebol e ele engraçou-se comigo disse ao pai que ele queria que eu fosse amigo dele mais eu não podia ir para a casa dele porque eu não era assimilado, e nessa perspectiva tinham que se chamar os meus pais, tinham que mudar os documentos deles de indígenas por assimilados.

R.: E como fizeste? Como foi esse processo?

F.: Esse processo foi feito no Registo Civil internado, eu tinha que ir com os meus pais para mudar da identidade de indígenas para assimilados então o meu pai tinha que ter um bilhete de identidade e não uma caderneta indígena, tanto como eu também tinha que possuir um bilhete de identidade da República Portuguesa e assim eu tinha que ir matricular na Escola atual que é diocese 25 de Junho que na altura se chamava Escola Luís de Camões. Então tinha que ir frequentar lá, aquele foi meu colega de escola porque era filho de um chefe, era filho de um regulo e a mãe era rainha, então ele tinha essa probabilidade de ser assimilado porque era filho de um chefe tinha todas as condições. Então eu tive uma irmã que casou-se com um branco e teve 2 filhos, um filho que estive na Alemanha, está cá já em Moçambique e está a viver em Nampula; a outra está em Pemba. Então aí é que há mais possibilidade de ser meio branco e meio preto. Eu já vivia aqui na cidade junto com a minha irmã que era casada com um branco, tinha então essa possibilidade de dançar, estudar e conversar assim como estamos a conversar com brancos, não tinha impedimento, então a pessoa ou polícia que me visse ali já sabia que eu era assimilado porque estudava, já na escola de brancos, só que eu tinha de andar sempre arrumado, boa roupa, não andar descalço, tomar banho, não pintar as unhas, cabelo bem penteado, então isso era a identidade de um assimilado e depois havia uma parte em que nós éramos submetidos a uma escola muçulmana para a gente aprender a doutrina muçulmana, mais a verdade sempre as coisas mudam não é, a maior parte de nós não chegamos a cumprir essa doutrina, fomos adotar já o sistema europeu assim quando começamos ver as coisas como elas estavam, a gente começou parar do outro lado.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Dall'intervista a Fefé Andigg Loy del 22.08.2018. Trad. mia: C'era sempre una simmetria di separazione tra la città di Macuti e la città di pietra e calce. Mi ricordo che da bambino per passare oltre il confine posto all'altezza della chiesa, era necessario indossare delle scarpe poiché non era permesso circolare scalzi dato che qui vivevano i bianchi. Questa simmetria era presente e vi era una scuola frequentata anche dai neri. Per poter frequentare la scuola portoghese, bisognava essere 'assimilati' e il riconoscimento si aveva in base a dei parametri: una luce adeguata in casa; un tavolo e una sedia dove poter mangiare a differenza delle stuoie; un letto con materasso e lenzuola e imparare a mangiare con le posate. Se eri un assimilato la scuola rilasciava un certificato che dimostrava tale *status* ed era possibile quindi studiare in una scuola portoghese. Io, ad esempio, entrai in una scuola portoghese perché il mio padrino era bianco ed era l'amministratore del Crimine da Fonseca. Conobbi suo figlio a calcio e dato che giocavo molto bene e si divertiva con me, chiese al padre il permesso per poter essere mio amico. Non potevo andare però a casa sua perché non ero un assimilato ed era necessario che i miei genitori iniziassero le pratiche di richiesta per cambiare il loro *status* da indigeni ad assimilati. R.: Puoi spiegarmi?; F.: Mi sono recato al Registro Civile con i miei genitori per modificare sulle carte lo status da indigeno ad assimilato. Mio padre ottenne una carta d'identità al posto del quaderno degli indigeni e io ottenni una carta d'identità dalla Repubblica portoghese e mi iscrissi alla Luís de Camões che attualmente è la sede della diocesi '25 de Julho'. Dovevo quindi frequentare quella scuola e avevo anche un compagno di classe che dato che era figlio di un *regulo* e la madre era *rainha*, ebbe la possibilità di essere assimilato. Io invece avevo una sorella che sposò un uomo bianco con cui ebbe 2 figli, un figlio che andò in Germania e che adesso vive in Mozambico, a Nampula e l'altro a Pemba. Ci sono più possibilità quando si è metà bianco e metà nero. Io vivevo con mia sorella per cui ho avuto la possibilità di ballare, studiare e chiacchierare con i bianchi come stiamo facendo ora e non avevo alcun tipo di impedimento. La polizia sapeva che ero un assimilato e non mi diceva nulla, poiché studiavo nella scuola dei bianchi. L'unica cosa era che dovevo andare in giro ordinato sempre ben vestito, indossare le scarpe, non colorare le unghie e pettinare bene i capelli. Questa era l'identità di un assimilato ma dall'altra parte eravamo sottomessi ad una scuola musulmana per l'educazione

La testimonianza riportata è interessante perché mostra uno spaccato di vita coloniale relativo, facendo una stima dell'età dell'intervistato, agli anni Sessanta, quindi all'ultimo decennio del periodo coloniale del paese. La gerarchia sociale sviluppatasi durante il periodo coloniale si creò sulla base di presupposti differenti da quelli a cui noi europei siamo abituati a pensare a questo proposito la testimonianza che segue spiega bene la realtà presente sull'isola in quell'epoca.

H.: *Criaram-se estes clivagens religiosos em que havia esta parte das pessoas civilizadas a marcar, só que o governo português acentuou isso, trazendo outra classe. Que classe? É que o governo português quando chega aqui, começa a fazer uma aplicação governativa. Então quando alguém faz aplicação de regras administrativas torna-se elite em qualquer parte do mundo. O que que acontece: esta parte portuguesa, vamos dizer, por exemplo, aqui sendo uma colónia, se por acaso alguém tivesse um crime em Cabo Verde ou em Goa, o Governo Português, transportava ele pra aqui. Ele quando chegasse aqui, se fosse um português, ele tinha, por exemplo alguma... era tratado de forma especial e ficava como funcionário e tal. Esta pessoa mesmo criminosa, passava a ser uma elite e depois havia elite local, mas não trabalhava para administração pública. Por exemplo: o meu avô, pai do meu pai, era escrivão da Capitania do Porto, então estas já estava a ser considerado elite, mas era uma classe média local. Por causa disso, nasceu outra classe mas abaixo da classe alta que havia e esta começou-se a chamar-se de indígena. A mais baixa. Esta indígena passou a viver nestes bairros de macuti, nesta parte das casas de macuti, mas recebiam educação dos antigos árabes que viviam nestas casas. Passavam a ter educação. Por exemplo, era aqui nesta casa: por exemplo, na minha infância a esta hora vinham sempre pessoas aqui para vir aprender. Existe uma senhora que vive aqui ao lado, estava a conversar comigo antes de ontem e disse: 'Ali na tua casa' - ela em '76 ela foi a tropa e ficou lá em Maputo, agora está reformada, voltou pra cá, pra Ilha e vive aqui perto - 'é nesta tua casa que foi recebida, fui ensinada a ser mulher, fui educada e fui-me dada a possibilidade de ser...' - o meu avô tinha uma forma de inserir as pessoas que pertenciam nesta casa. Por exemplo, vinham, traziam lanbo, misturavam água com um pouco de açúcar e fazia-se um ritual e aquela pessoa bebia e passava a pertencer membro desta casa e fazia parte do que? Da Confraria. Então ela contava-me que foi aqui, portanto, passou a ser educada, passou a ser ensinada, passou aprender a ler e as cartas aqui iam por meio de que? De escritas em letra árabe, mas falava-se emakhuwa, as cartas e os comunicados eram usadas para poder comunicar com as pessoas. Mas então esta classe não vivia lá na cidade. Nós tínhamos uma casa lá, mas depois as pessoas começaram a mudar por este lado, o lado Sul da Ilha de Moçambique, porque a sociedade em si, aquela parte passou a ser ocupada com portugueses. Administração portuguesa passou tudo a ser lá e esta parte toda, normalmente, aqui onde nós estamos, toda esta zona, até aproximadamente até 600 – 700 metro deste lado, toda esta zona era mais indianos e árabes. Lá daquele lado, portugueses, alemães, franceses e depois aqui dentro é que viviam os islamizados que vinham aqui a volta a procura de emprego ou escravos que tinham ficado aqui.¹⁶¹*

islamica. Le cose cambiano sempre e non tutti riuscimmo a concludere questo indottrinamento perché adottammo costumi europei e quindi quando abbiamo iniziato a vedere come stessero le cose iniziammo a fermarci.

¹⁶¹ Dall'intervista ad Hafiz Jamu del 23.09.2017. Trad. mia: Si diede vita a queste fratture religiose delineata dalla popolazione 'civilizzata', una classe sociale creata con l'apporto del governo portoghese: quando il governo portoghese arriva qui, individua un gruppo di persone atte all'applicazione delle regole amministrative; in qualunque parte del mondo questi diventano un'élite. Come avviene: diciamo che i portoghesi inviano qui, in quanto colonia, tutti coloro che commettono un reato a Capo Verde o a Goa, ad esempio, e questi una volta arrivati qui, se portoghese aveva un ruolo di rilevanza, nonostante fosse un criminale, entrando a far parte addirittura dell'élite locale. A questi poi si somma l'élite locale la quale però non lavorava per la pubblica amministrazione. Ad esempio: mio nonno, padre di mio padre, era un impiegato della capitaneria del porto ed era considerato già élite, sebbene facesse parte della classe media. Per questo nacque un'ulteriore sottoclasse, che venne chiamata 'indigena'. L'ultima all'interno della scala sociale. Gli individui appartenenti a questa classe sociale, vivevano nella parte dell'isola in cui vi erano le case di macuti, i quali venivano istruiti dai discendenti degli arabi che vivevano in queste case. Questa casa era una di quelle: ad esempio, durante la mia infanzia le persone venivano sempre qui per imparare. C'è la mia vicina che nel '76 si arruolò e rimase a Maputo ma ora che è in pensione è tornata a vivere sull'isola. Ieri l'ho incontrata e mi ha detto: 'Nella tua casa sono stata accolta e ho ricevuto gli insegnamenti necessari affinché diventassi una donna, sono stata educata e mi è stata data la possibilità di essere...'. Mio nonno aveva un suo metodo per mettere in contatto ed inserire nella società, le persone che appartenevano a questa casa. Ad esempio venivano e portavano acqua di cocco che veniva mescolata con acqua e zucchero e dopo aver fatto un rituale, veniva consumata la bevanda per sigillare l'atto di appartenenza alla fratellanza. La mia vicina mi ha ricordato tutto questo dicendomi che è stata educata qui, che le hanno insegnato a leggere e scrivere i

Come emerge da quest'ultimo stralcio quindi, la vita religiosa è strettamente legata non solo a quella culturale che oggi è ancora possibile assistere all'interno dei *bairros* della *cidade de macuti* ma è stata determinante nella delimitazione delle classi sociali durante il periodo coloniale e di conseguenza nell'organizzazione degli spazi secondo una struttura che ancora oggi permane. Ancora oggi l'intera popolazione che vive nella zona meridionale dell'isola è quasi del tutto di religione musulmana.

V.1.2 Tra le case di *macuti*

Nonostante continuino ad esistere enormi differenze e vi siano delle enormi diatribe familiari e all'interno delle confraternite musulmane presenti sull'isola, l'elemento religioso appare la chiave di lettura dell'uso degli spazi dell'isola – specialmente nella zona di *macuti* – e l'elemento di comprensione della realtà culturale.¹⁶² La vita nei *bairros* è scandita dai tempi delle moschee, che già alle cinque del mattino chiamano i fedeli alla preghiera, poi alle dodici e alle cinque del pomeriggio. Affermare però che la costruzione della struttura sociale dell'isola risulti esclusivamente da quelle imposte dalla religione musulmana sarebbe un errore. Come si è ribadito sin da principio, Ilha de Moçambique è un incrocio di popoli e culture differenti che durante secoli hanno creato una società dai patrimoni culturali sovrapposti, non sempre ben omogeneizzati. Di conseguenza le strutture familiari matrilineari, tipiche della società makhuwa (MARTINEZ, 1989), hanno subito dei cambiamenti a causa della sovrapposizione delle strutture patrilineari tipiche delle comunità islamiche. Ma c'è di più. I tentativi intrapresi durante l'indagine per la ricostruzione di alcune strutture familiari, non hanno portato a risultati concreti, per due fattori: il primo per una poca chiarezza dell'uso di denominazioni quali madre, padre, sorella o cugino che non fanno esattamente riferimento al grado di consanguineità;¹⁶³ il secondo relativo alla possibilità di uomo di avere più

documenti. Tutto veniva scritto in lingua emakhuwa, utilizzando lettere arabe. Ritornando al discorso delle classi quindi, queste non vivevano da quel lato della città. Noi avevamo ad esempio una casa da quel lato ma pian piano ci siamo spostati sul lato meridionale dell'isola, per questioni sociali: lì era occupata da portoghesi. L'amministrazione portoghese ha fatto di tutto per occupare quella zona, mentre in quest'altra area era occupata maggiormente da indiani e arabi: da quella parte, portoghesi, tedeschi, francesi mentre qui islamizzati che venivano qui per cercare lavoro o schiavi che fossero rimasti sull'isola.

¹⁶² Pare infatti che inizialmente le moschee dell'isola fossero solo tre e che riuscissero ad organizzare i fedeli più di ora che ve ne sono otto e che questo mutamento sia dovuto, secondo quanto riferito dallo *xequê* della confraternita sufi Qadiriyya Bagdad, Hafiz Jamù in uno dei nostri incontri, che molti hanno messo in discussione il suo rango, ereditato per discendenza patrilineare, a causa del suo non aver effettuato studi in Arabia Saudita, come molti altri leader spirituali fanno. Questo a suo avviso ha generato conflitti che a loro volta hanno determinato delle divisioni interne e alla fondazione di altre confraternite.

¹⁶³ Il termine *mama* – *mãe*, ad esempio, è un titolo che non si attribuisce solo alla madre biologica ma in generale a tutte le donne che superano circa i trent'anni o che hanno almeno un figlio. Un bambino affidato alle cure della sorella maggiore, o della cugina, o di una parente che vive in casa, definirà costei come *mana* che secondo una traduzione letterale significa sorella ma indica in questo caso un legame affettivo particolare. Nel crescere poi il bambino diventato adulto tenderà a definire costei come *mãe*. Provare ad individuare chi fosse la madre di chi, sono state riscontrate molte

mogli e di un'applicazione delle leggi del corano alla realtà lasciata un po' all'interpretazione del singolo. Si riporta di seguito lo stralcio di una nota di campo, in cui attraverso la storia di un giovane dell'isola e della sua famiglia, emergono aspetti intimi di queste realtà, difficili da leggere ed interpretare.

Gli uomini di religione musulmana, secondo quanto mi raccontava stasera M., sono mossi dal desiderio di avere quante più donne possibili, influenzati dalla legge coranica che permette di avere fino a sette mogli. Dove arrivano i problemi però? Nel corano si legge che ogni moglie, e ogni figlio, dovranno avere lo stesso tenore di vita, per questo motivo prima di sposare e mettere al mondo altri figli, si dovrebbe essere sicuri di poter dare ad ognuno equi spazi, eque condizioni di vita. A questo però subentra un altro costume, tipico delle comunità povere e rurali dove i figli sono considerati come risorse per il futuro: Più figli significano più braccia al lavoro, quindi più produzione e più introiti. Ma un tale discorso poteva essere valido in una *machamba*, in cui i ritmi sono scanditi dalla natura e dal lavoro nei campi. In un mondo in continuo moto accelerato, specialmente da parte di chi ha la possibilità di accedere ad una connessione internet e un social network, il sogno di ricevere un'educazione e la possibilità di andare lontano è grande e questo cambia la prospettiva di avere figli. Più figli adesso significa necessità di enormi risorse per permettere loro almeno l'educazione elementare. M. mi ha raccontato un po' della sua situazione familiare e di quello che significa vivere con 7 fratelli di 4 padri diversi. La madre infatti si sposò e ebbe il primo figlio a 17anni, che oggi ha 24anni, dal primo marito. Successivamente lasciò questi e si sposò con un altro da cui nacque M. Il padre era un sarto e cercò di trasmettere al figlio le arti del mestiere ma perse la vita lasciando di nuovo la donna sola. Questa si sposò di nuovo e dal terzo marito ebbe 4 figli, raggiungendo la quota di ben 6 figli da sfamare. Pare che questo marito fosse una persona benestante, che avesse un'impresa, probabilmente commerciale ma che allo stesso tempo avesse 7 mogli e ogni famiglia non avesse lo stesso tenore di vita. Secondo quanto riportatomi, quando una donna sposa un uomo e questi non riesce a soddisfare le sue necessità materiali fa del suo corpo una risorsa. Questo significa concedersi ad altri uomini (ovviamente con il rischio di rimanere incinte anche di questi), pur di ottenere qualcosa in cambio. Tutto ciò crea una poca chiarezza nelle strutture di parentela, perché spesso le omissioni e il regime di menzogna sta alla base delle dichiarazioni. L'impressione quindi è quella di un concetto di 'famiglia-diffusa'. (dal diario di campo del 03.10.2017)

Passeggiare da una parte all'altra dell'isola rappresenta un'autentica esperienza culturale. Ricordo che una mattina durante uno dei sopralluoghi mattutini, alla ricerca di nuovi interlocutori con cui scambiare opinioni, mi fermò un uomo forse sulla sessantina, alto, dai tratti mediorientali, vestito con *maleia* e *cofió* e iniziò a parlarmi in arabo. Ovviamente non compresi nulla e in portoghese mi disse che avrebbe preferito parlare con me in arabo o al massimo in emakhuwa, perché si sentiva più a suo agio. Ad Ilha de Moçambique sono presenti anche numerosi discendenti di famiglie indiane e ancora è presente un tempio indù, con una piccola comunità di praticanti. A volte infatti ci si sente molto disorientati perché all'interno di una stessa famiglia risulta faticoso riconoscerne i membri, data l'enorme varietà dei tratti somatici: mediorientali, con colore della pelle olivastro e occhi leggermente allungati; indiani, con pelle chiara, capelli lisci e neri e tratti del viso marcati; africani, dal naso più grande e pelle scura; e così via. Spesso si è cercato di intraprendere un esercizio

difficoltà, dato che le risposte ricevute erano sempre poco chiare. Lo stesso vale con la parola cugino – *primo*. Specialmente tra i giovani, la parola viene usata continuamente anche solo per chiamarsi tra amici, a prescindere dal legame di sangue esistente o meno.

autoriflessivo con membri della società locale, che avesse come obiettivo quello di provare a far emergere una sorta di definizione identitaria condivisa dai più. Non sempre ha portato ai risultati sperati ma di seguito riporto una parte di un ragionamento che è emerso in seguito ad una serie di incontri, su cui si affrontava la questione dell'identità a Ilha de Moçambique. Generalmente si afferma che la comunità makhuwa che vive ad Ilha de Moçambique è un sotto gruppo etno-linguistico detto *nabara*. I makhuwa si estendono orientativamente su tutta la provincia di Nampula, oltrepassandola (MARTINEZ, 1989; MEDEIROS, 2007). Al suo interno esistono delle varianti, non solo di tipo linguistico, per via delle differenti forme dialettali presenti, ma anche per grandi differenze di tipo culturale. La prima volta che lessi la parola *nabara* fu su un catalogo inedito del 2010 risultato di un'indagine congiunta di ARPAC e GACIM, sul patrimonio culturale dell'isola e da questo lavoro d'indagine, risulta che furono i contatti con le comunità musulmane a dare vita al ceppo dell'isola che prende poi questo nome.¹⁶⁴ Dato che in molti definiscono gli *ilheus* come tali, l'indagine ha provato ad approfondire questo aspetto. Non esiste sicuramente una unica e condivisa da tutti, ma volendo provare a tracciare una definizione, l'essere *nabara* ha sicuramente a che fare con l'incontro della comunità makhuwa con altre popolazioni che determinarono un cambiamento con quello che da alcuni viene definito come il 'puro', ossia colui che vive nell'entroterra che parla esclusivamente la lingua emakhuwa e usa delle forme arcaiche che ad Ilha già non si usano più e non verrebbero neanche comprese.

S.: É uma mistura com português. Nosso makhuwa tem mistura com português, com suaíli... por exemplo o makhuwa puro do interior é muito diferente com o daqui. Não muito diferente, mais algumas palavras não são iguais, por exemplo: nós em makhuwa dizemos escola e é português, murrowe o xicola é o nosso makhuwa, mas makwa próprio é wussomane - ir estudar, camisa nós dizemos camisa, nosso makhuwa nabara, mas o makhuwa puro não é camisa. 'Hemphe'. Estás a ver a diferença? Então o nosso makhuwa é mistura porque os portugueses estavam aqui, os árabes estavam aqui então houve uma mistura.¹⁶⁵

Sono molti quelli che attribuiscono la causa della nascita di questo particolare ceppo, tipico di Ilha de Moçambique alla fusione di tratti tipici della cultura di origine bantu con quelli della tradizione portoghese, araba, swahili.

H.: Makhuwa é daqui! É banto. Então o que acontece é que esta miscigenação, esta componente toda que foi se criando por causa desta interação ao longo de muitos anos, foi se aqui na costa só de Moçambique

¹⁶⁴ Il lavoro di ricerca effettuato dall'ARPAC pare abbia fatto principale riferimento alle informazioni reperite da Hafiz Jamu che anche in questa occasione ha fatto da informatore per l'equipe, organizzando e accompagnando la ricerca e gli incontri. Le informazioni che possono leggersi sul catalogo sono più o meno le stesse che il signor Hafiz ha riferito anche a me.

¹⁶⁵ Dall'incontro con Saide Abdurramane Amur Gimba del 07.09.2017. Trad mia: È frutto dell'unione dei nostri makhuwa con i portoghesi o con lo swahili... Ad esempio il makhuwa puro dell'entroterra è molto diverso da quello di qui. Non tantissimo ma ci sono parole che non sono uguali, ad esempio, noi makhuwa diciamo scuola come murrowe-xicola in makhuwa, ma il makhuwa puro dice wussomane - che significa 'vai a studiare'; per dire camicia utilizziamo lo stesso termine 'camicia', ma il makhuwa puro dice 'Hemphe'. Vedi la differenza? Quindi il nostro makhuwa è misto perché i portoghesi hanno vissuto qui, come gli arabi.

desde Ibo, Ilha de Moçambique, Angoche, oeste de Madagáscar, Comores, Quiloa, Mombaça, Zanzibar ficam com este negócio que existia aqui no índico. Criou-se uma cultura chamada suaíli no norte de Moçambique. Na costa desde Ilha do Ibo, Ilha de Moçambique, Angoche ficou-se com um tipo de reinado chamado Sultanato, tem o sultanato de Angoche, o sultanato de Sanculo aqui na Ilha de Moçambique e o sultanato de Quissangi lá um pouco mais acima, então esses sultanatos começaram a muitas das vezes casaram com os bantos que viviam aqui. Criou-se uma nova geração uma miscigenação com uma cultura típica meio árabe e meio banto, essa cultura é um espectro vai até pouco mais até Monapo que é a área considerada costa, o sultanato de Angoche também, vai até quase Mogovolas e Nampula. A partir de Muecate já começa a zona do interior. Essas zonas são makhuwas mais são makhuwas genuínos são bantos genuínos. Já não tem mistura com os árabes. O facto de estes serem makhuwas genuínos chamaram esses makhuwas da costa que se misturaram com os árabes de makhuwas naharas. Os outros passaram a ter outros nomes, makhuwa lomwes, outros Makhuwa do sultanato de Angoche que são os Makhuwa de kotis, então só dos Makhuwa várias variantes. [...] Então o Makhuwa nahara é aquele que tem mistura com outra raça que não seja Makhuwa local. [...] Suponhamos que um português tenha chegado aqui e casou com uma mulher moçambicana, nasceu uma criança. Esta criança normalmente fala makhuwa por causa da mãe, mas ele... makhuwa dele mistura com algumas palavras do português por causa do pai. Então esta criança é makhuwa nahara. São makhuwas da costa daqui, da Ilha de Moçambique, mas sobretudo quando têm miscigenação árabe. Esses são os makhuwas árabes, têm suas maneiras de ser: cânticos, tradições normalmente misturadas com árabes, dançam tufo, molidé, fazem cerimónias religiosas porque tem influência de miscigenação os seus casamentos incluem detalhes imperceptíveis para quem não tiver atenção: aspetos indianos por causa dos indianos terem vindo aqui também em negócio, pessoas que vinham da Índia para cá fazer negócios, então aqui na Ilha de Moçambique viviam pessoas incluindo pessoas Basmat que é um tipo de comunidade que adora fogo.¹⁶⁶

Per altri invece essere Nahara è qualcosa che indica più che altro una postura dell'essere, una particolare maniera di stare al mondo.

F.: Ser nahara é quando uma pessoa tem o seu próprio orgulho interno: 'Eu sou fulano', você se respeita para você ser respeitado, esse é o primeiro aspeto de ser nahara. Um nahara tem o seu orgulho: este sou eu, nasci aqui e tenho que defender essa terra. [...] depois tem o problema na comida, a comida dos makhuwas não é feito de qualquer maneira, a partir dos ingredientes também selecionado e bem proporcionado; a maneira de vestir também tem essa! E depois com quem falar: o próprio makhuwa não fala com uma pessoa que não conhece, fala com a pessoa que acha que: 'este dá para falar e estou aqui a conversar com ele'. Isso é ser makhuwa. Depois também a maneira de estar no lugar, também tem que estar num lugar limpo, são características de um makhuwa nahara. Não gosta de sujidade! Se você vê numa casa

¹⁶⁶ Dall'incontro con Hafiz Jamú, Cassimo Abdur Remane e Fefé Andigg Loy il 30.08.2018. Trad. mia: Il Makhuwa discende dal Bantu, quindi quello che succede qui è una mescolanza, questa componente che creò a causa dell'interazione avuta nel corso degli anni sulla costa e ricordiamo solo quella del Mozambico che da Ibo, Ilha de Moçambique, Angoche, l'ovest del Madagascar, le Comore, Quiloa, Mombasa, Zanzibar, furono coinvolte nel mercato che esisteva nell'Oceano Indiano. Si creò una cultura chiamata Swahili nel nord del Mozambico. Sulla costa che va dall'isola di Ibo, a Ilha de Moçambique, fino ad Angoche dove si crearono dei sultanati, quello di Angoche, quello di Sanculo qui nell'Isola Mozambico e il Sultanato di Quissangi c'è un po' più sopra. Questi sultani spesso si sposarono con i Bantu che vivevano qui. Si creò una nuova generazione, un incrocio tra una tipica cultura mezza araba e mezzo bantu, che si incontra fino a Monapo che è considerata zona della costa, comprende il Sultanato di Angoche e si estende quasi fino a Mogovolas e Nampula. Da Muecate in poi inizia la zona dell'entroterra. In queste zone vi sono i makhuwa che però ritengo genuini e non sono mischiati agli arabi. Lì non c'è mescolanza con gli arabi. Il fatto che questi fossero makhuwas autentici li portò a chiamare makhuwa al largo della costa che si mescolavano con gli arabi, makhuwas naharas. Gli altri ebbero altri nomi, makhuwas lomwes, i makhuwa del Sultanato di Angoche che sono makhuwa kotis. In sostanza i makhuwa hanno diversi varianti. Quindi il Makhuwa nahara è uno che si mescola con una razza diversa dal makhuwa locale. Supponiamo che un portoghese fosse venuto qui e avesse sposato una donna moçambicana e fosse nato un bambino. Questo bambino parlerebbe makhuwa a causa di sua madre, ma lui mischia il makhuwa con alcune parole di portoghese a causa di suo padre. Quindi questo bambino è un makhuwa nahara. Questi che sono i makhuwas arabi hanno un loro modo di essere: canzoni, le tradizioni, danze di tufo, molidé, fare cerimonie religiose, che subisce l'influenza della mescolanza. Nei loro matrimoni ci sono dei dettagli impercettibili per coloro che non ripongono la giusta attenzione: ci sono aspetti indiani a causa degli indiani che sono venuti qui per affari, persone che sono venute dall'India e dalla Cina per fare affari. Allora qui ad Ilha de Moçambique vivevano tante persone tra cui i Basmat, una che adora il fuoco.

*onde não se lava o chão, onde não se limpa, não é makhuwa nahara! Mesmo você chegar a casa deles, você há-de notar que este é o próprio nahara! Então tem essa preservação, tem essa identidade, defende a cultura a identidade o seu próprio bem-estar.*¹⁶⁷

Si sono raccolte numerose testimonianze durante la permanenza in loco, secondo cui i makhuwas in generale, vengono visti come una cultura con quel qualcosa in più, in particolare quelli di Ilha de Moçambique, i *nahara*. Per gli isolani però non sempre questo è motivo di vanto. Nemane Habibo ad esempio, un uomo di poco più di cinquant'anni, ex guida del museo dell'isola, dai tratti somatici indiani molto marcati afferma:

N.: *O meu pai dizia: 'Eu não sou nahara!', o pai dele veio da Índia, fez ele e ele fez-me a mim e a minha mãe também é outra família, mas também não foram pessoas destas, os pais vieram e fizeram ela.*

R.: *e como te define?*

N.: *Eu defino-me que não sou nahara. Eu da parte minha eu sou da Ilha de Moçambique, mas não sou nahara, sou descendente da parte de Ásia, de origem indiana. Porque a Ilha de Moçambique no 1500 quando Vasco da Gama foi pra Índia ele trouxe muitos indianos aqui. O meu avô vivia na Índia portuguesa, mas era muçulmano não era indo. Depois da independência da Índia houve uma divisão entre Paquistão e Índia e o meu avô era da Índia não de Pakistan. É por isso que digo que sou de origem indiana, porque mesmo os meus tios e a minha tia, irmã da minha mãe, eles foram estudar na Índia, mas nasceram aqui. O meu avô que tinha comércio tinha possibilidade de mandar os filhos pra lá. A minha tia quando ficou grávida foi pra Índia e depois voltou. Irmã do meu pai.*

R.: *Então os teus filhos são o que?*

N.: *Meus filhos já têm uma mistura. Porque aí são a parte da mãe, há alguns que eu não sei como é que é. Mas sei que vieram de outros sítios, não são da Ilha. Quer dizer que a mãe destes gajos nasceu em Nacala Porto. Agora na parte da avó dela, eu digo que são chefes da zona de Memba e o pai dela era de outra zona...uma mistura! Então os meus filhos são mistura total.*¹⁶⁸

¹⁶⁷ Dall'intervista a Fefé Andigg Loy del 22.08.2018. Trad. mia: Essere nahara è quando una persona manifesta l'orgoglio che ha in sé: 'Io sono così e così', tu rispetti te stesso per poter essere rispettato, questo è il primo aspetto dell'essere nahara. Un nahara ha il suo orgoglio: questo sono io, sono nato qui e devo difendere questa terra. [...]. Poi ci sono i fattori alimentari: il cibo dei makhuwa viene preparato con una certa cura, a partire dagli ingredienti anch'essi selezionati e proporzionati. Anche il modo di vestire ha questa cura! E poi altro fattore è la scelta con chi si può avere un dialogo: il makhuwa in persona non parla con una persona che non conosce, parla con la persona con cui pensa: 'Con questo posso parlare e sono qui per parlare con lui'. Questo è essere makhuwa. Inoltre anche il modo di stare in un posto è caratteristico di un nahara. Non ci piace lo sporco! Se entri in una casa dove non lavano il pavimento, dove non è pulito, non è un makhuwa nahara! Anche tu se entri in una di queste case noterai le caratteristiche dell'essere nahara! Quindi c'è questa voglia di preservare, di difendere la cultura e l'identità, per il proprio benessere.

¹⁶⁸ Dall'incontro con Nemane Hamibo del 03.09.2017. Trad. mia: N.: Mio padre diceva: 'Io non sono Nahara!', perché suo padre era originario dell'India, lo fece e lui mi fece e mia madre che faceva parte di un'altra famiglia erano anch'essi indiani e i genitori di lei vennero e la fecero qui. R.: Ma tu come ti definisci? N.: Io non mi definisco Nahara. Sono di Ilha de Moçambique, ma non sono Nahara, perché sono discendente asiatico, di origine indiana. Nel 1500 quando Vasco da Gama andò in India portò qui con sé molti indiani. Mio nonno viveva nell'India portoghese, ma era un musulmano e non indù. Dopo l'indipendenza dall'India vi fu una divisione tra Pakistan e India e mio nonno era indiano e non del Pakistan. Per questo dico che sono di origine indiana, perché anche i miei zii e mia zia, sorella di mia madre, sono andati a studiare in India, ma sono nati qui. Mio nonno che era commerciante aveva la possibilità di mandare i suoi figli lì. Mia zia, sorella di mio padre, quando è rimasta incinta è andata in India e poi è tornata. R.: Quindi i tuoi figli sono cosa? N.: I miei figli hanno subito già un mescolamento. Perché c'è la famiglia della madre, che ha discendenze che non conosco ma so che provenissero da altri posti e non dall'Isola. Questo significa che la madre di questi ragazzi è nata a Nacala Porto da parte di sua nonna, e che dico che sono i capitani della zona di Memba. Suo padre proveniva da un'altra zona ... quindi lei è un misto e i miei bambini sono un misto totale.

Dopo diversi incontri su cui provavo a ragionare sempre sullo stesso tema con alcune persone che ho ritenuto maggiormente riflessive, è emersa però un'ulteriore definizione che gli abitanti dell'isola danno a persone che sono nate dall'unione di individui appartenenti a mondi differenti: *shirazi*. Attraverso un discorso venuto fuori quasi come un flusso di coscienza in questo stralcio emergono numerosi aspetti dell'essere *ilheu* di Ilha de Moçambique e il perché di determinati atteggiamenti.

H.: [...] *aqui que era uma qualidade de gente que nós chamamos de 'shirazi': é um tipo de gente que é um mestiço de tudo mundo, ele é árabe com português. Suponhamos que na primeira guerra mundial Moçambique não lutou mas Portugal fez parte da I Guerra Mundial e esta aconteceu em Tanzânia. Então portugueses pegavam moçambicanos e levaram pra lá então o que acontece é que aqui na Ilha de Moçambique existem famílias que tiveram relações com alemãs, então esta pessoa mais tarde casou com português, mas é um filho meio makhuwa, depois foi casar com um francês epah e de repente tens um meio indiano e não percebes como este é tudo! Ele tem cabelo liso, tem o bigode, esbranquiçado, não tem a barba nos lados laterais, só cresce a barba aqui central e tem sangue árabe. Ele é alguém que... é um cidadão do mundo puro e simplesmente. Estes são shirazes, ele professa um pouco de tudo, mas, no fundo, é muçulmano e o núcleo dele é mesmo em Bagdade e esta panela de professar a religião existe desde Sofala, os portos de Moçambique, Maputo, aglomeraram-se lá em Inhambane, um pouco de Quelimane também tem, Ilha de Moçambique era um que havia a maioria é daqui aonde saiu muita gente, Ibo e a subir encontrasse Zanzibar e depois Comores, Ilha de Reunião... é um tipo de gente assim que quando, mesmo que a gente esteja numa conferência fica com a sensação: 'Mas conheço você!' mas a gente não se conhece por e simplesmente porque talvez somos semelhantes ou sei lá... mas por causa desta miscigenação genética de várias pessoas que somos aquilo que somos hoje em dia.*

R.: Então se tu deverias dar uma definição da tua identidade, o que aparece na tua cabeça? Quem é o Hafiz Jamu?

H.: Ya... ya... é verdade! e no final a gente parece que perden a identidade... eu não sei.

R.: Isso é muito interessante porque a este ponto se todos vocês são 'shirazi', então eu peço-me quem são estes naharas que se diz que pertencem a Ilha.

H.: Ya... na verdade nós até... quando se diz nahara as vezes pode ser até repudio porque nós somos makhuwas como os makhuwas de Nampula, mas aqueles ali de Nampula não olham pra nós como se nós fossemos como eles: 'Não vocês são naharas' e nos olhamos eles como classe mais baixa: 'Não vocês são makhuwas, vocês são do interior!'. [...] A Ilha já foi capital, se chegares no cemitério e vezes as campas, alguns deles são de diplomatas que estavam a viver neste país. Ok? Como te digo por exemplo olhas pra mim e dizes Hafiz...mmmm. Meu avô foi escrivo do porto, o meu pai era diretor dos Caminhos de ferro de Moçambique e depois de 1980 o que era elite aqui eram dos caminhos de ferro. [...] Observa bem a maneira de professar a religião católica aqui, não é como se professa em Roma. O papa Giovanni Paolo II escreveu para o meu pai, porque o meu pai fez com que pedisse ao estado para decretar o dia do Eid um dia feriado e os padres olharam isso e disseram não! Nós também queremos o Natal como o feriado nacional. Houve uma tal guerra que o papa G.P. II que eu respeito muito mesmo, tem que vir a Nampula. Ok? Estes grandes feitos que marcaram esta sociedade, isso é a honra desta comunidade, fazem coisas com grandes espectros. Hoje o dia do Eid a nível nacional não é feriado, mas o governo continua decretar tolerância. O Natal em Moçambique não é considerado feriado, mas o governo dá uma tolerância de ponto, dizendo que é dia da família. Não é dia da família, é Natal, mas como é que isso começou? Começou com os pequenos xeques da Ilha de Moçambique que pressionaram para que o Eid fosse considerado feriado. Porque que eu digo que a religião católica da maneira como é professada em Roma, não é professada aqui? Porque o Papa quando chegou aqui em '92, quando ele desceu do avião deparou-se com católicos batendo batuque e o Papa admirou-se com isso e os padres pediram a ele desculpa. Porque que estavam a pedir desculpa? Porque foi o padre que estava aqui, Padre Lopes, que estava aqui na Ilha, que introduziu o uso do batuque nas igrejas porque os muçulmanos faziam danças. A maneira como nós professamos a religião aqui, não é como é professada em Meca. é por isso que eu te disse que há umas danças, mas são danças que são feitas nestas casas, ok? Então essas danças é que atraem pessoas para entrar na religião. A religião muçulmana foi introduzida na base destas danças, na base destes cânticos. O Centro catequético de Nampula, que é o maior centro católico de

Moçambique e nós como confraria, nós como muçulmanos, somos sócios daquilo porque nós até financiamos a criação daquilo, porque havia uma ligação entre a Igreja católica e os muçulmanos aqui. O padre que estava aqui tinha uma boa relação com os xeques, o meu pai, o pai do Presidente do Município, o xeque Amur e avião outros xeque... então este padre aprendeu deles... esta relação trouxe pra ele uma análise de que temos de adaptar o catolicismo, então a partir daí a religião católica aderiu ao batuque e isso fez com que pessoas de Nampula, do interior, passaram usar ouvir palavra de Deus por via da igreja católica. Então estes efeitos que as pessoas da Ilha fizeram faz com que qualquer um sinta isso orgoglio que 'Não, eu sou da Ilha de Moçambique'. Então uma pessoa da Ilha numa mesa no meio de ricos, ele aparenta ser rico! No meio de cientista, ele aparenta ser cientista. Ele no meio de europeu aparenta ser europeu. Ele pode, ele é cidadão do mundo.¹⁶⁹

Sono numerosi gli aspetti che si mettono in luce in questa sorta di sforzo di auto-rappresentazione della propria identità: la storia dell'assoggettamento, dell'abuso da parte dei padroni delle donne

¹⁶⁹ Dall'intervista ad Hafiz Jamu del 23.09.2017. Trad. mia: H.: qui esistono delle persone che noi chiamiamo 'shirazi': un tipo di persone che è un miscuglio di tutte le tipologie, è arabo miscelato con il portoghese. Supponiamo ad esempio: durante la prima guerra mondiale il Mozambico non ha combattuto ma il Portogallo sì e dato che si combatté in Tanzania molti mozambicani vennero catturati e costretti a combattere. Per questo motivo degli individui mozambicani dell'isola ebbero delle relazioni con tedeschi. Magari poi lo stesso sposò un portoghese e da questa unione viene fuori un bambino che è metà makhuwa e metà portoghese e poi magari questi si sposa con un francese e ne viene fuori un bambino dai tratti indiani e non capisci come sia possibile! Ha ad esempio i capelli lisci, i baffi, la pelle biancastra, non gli cresce la barba lateralmente, solo al centro e al contempo ha sangue arabo. Questi è un cittadino del mondo puro e semplice. Questi sono i shirazes: gente che professa un po' di tutto, ma in fondo è musulmano e il nucleo a cui appartiene è proprio Baghdad. Questa cosa di professare la religione è presente a Sofala e nei vari e questo piatto di professare diverse religioni esiste a Sofala nei vari porti del Mozambico come Maputo o Inhambane, un po' di Quelimane. Ilha de Moçambique fu uno di quei porti in cui confluirono molte persone. Ibo e salendo Zanzibar e le isole Comore, le Réunion... queste persone in qualche modo sono quelle che quando si va ad una conferenza internazionale si ha la sensazione di conoscere già da tempo perché si riconosce in essere qualcosa di proprio a causa di questi vari incroci genetici e che ci hanno portato ad essere ciò che siamo oggi. R: Quindi se dovessi dare una definizione della tua identità, cosa ti viene in mente? Chi è Hafiz Jamu?; H.: sì... in effetti è vero! Alla fine sembra che dietro tutto questi incroci abbiamo perso la nostra identità ... Non lo so.; R: Questo è molto interessante perché a questo punto, da quello che mi stai dicendo, siete tutti 'shirazi' e allora mi chiedo chi siano questi naharas che si dice appartengano all'Isola.; H.: esatto... anche perché spesso quando si dice nahara, si hanno delle reazioni di ripudio perché siamo makhuwa come quelli di Nampula anche se loro ci guardano come se fossimo diversi, dicendo che siamo nahara e di conseguenza li considerano appartenente ad una classe inferiore perché dell'entroterra. L'isola era capitale un tempo, tant'è che se andate al cimitero delle tombe sono di diplomatici che vivevano in questo paese. Ora voglio dire, che se per esempio mi guardi, dici Hafiz ... mmmm. Mio nonno era un impiegato del porto e mio padre era direttore delle ferrovie del Mozambico. Dopo il 1980 le ferrovie rappresentavano l'élite del paese. O ad esempio se si osserva il modo di professare la religione cattolica qui, Papa Giovanni Paolo II scrisse a mio padre, perché fece in modo che questi chiedesse al governo mozambicano di decretare il giorno dell'Eid di festa. I sacerdoti si accodarono alle richieste dicendo che volevano lo stesso riconoscimento per il Natale. Iniziò un conflitto assurdo tale che dovette arrivare il papa a mediare e scese proprio a Nampula. Ora tutte queste grandi conquiste hanno segnato la nostra comunità che fa cose su largo spettro. Oggi l'Eid non è giorno di festa a livello nazionale, ma il governo tollera e il Natale in Mozambico non è giorno di festa ma anche in questo caso il governo dà grande tolleranza dicendo che è il giorno della famiglia. Ma non è il giorno della famiglia, perché è Natale. Come è iniziato? È iniziato dalla volontà dei piccoli sceicchi dell'isola che spinsero affinché l'Eid fosse considerato una festa. Ora perché dico che la religione cattolica qui non è professata come a Roma? Perché quando il Papa arrivò qui nel '92 e scese dall'aereo venne accolto da cattolici al suono di tamburi e rimase ammirato. I sacerdoti si scusarono ma qui Padre Lopes, un antico prete di Ilha introdusse l'uso del tamburo all'interno delle chiese. Lo stesso vale per il modo in cui professiamo la religione musulmana, che è diversa dalla Mecca. Ti ho detto che ci sono delle danze fatte in queste case? Queste vengono utilizzate come elemento attrattore che spinge alla conversione. La religione musulmana è stata introdotta alla base di queste danze e di queste canzoni. Ma il centro catechistico di Nampula, che è il più grande centro della religione Cattolica del Mozambico ha noi musulmani come partner al punto che noi stessi finanziamo la sua creazione proprio perché c'è un legame tra la Chiesa cattolica e il mondo islamico. Il sacerdote che esercitava a Ilha aveva un'ottima relazione con gli sceicchi qui insediati, ossia mio padre quello del sindaco, lo sceicco Amur e altri... quindi questo sacerdote ha imparato molto da loro e questa relazione lo portò a fare un'analisi e dire che era necessario adottare il cattolicesimo ammettendo l'uso dei tamburi in chiesa. Questo aiutò all'evangelizzazione dell'entroterra di Nampula. Quindi tutte queste influenze che ebbe l'isola nel introdurre dei cambiamenti, fanno sentire chiunque così orgoglioso da sottolineare l'appartenenza ad Ilha de Moçambique. Un *ilheu* è capace infatti di trovarsi ad un tavolo tra i ricchi e atteggiarsi come se anch'egli fosse ricco! Stare tra scienziati e apparire uno di loro o stare tra europei e sembrare uno di loro. Un *ilheu* può, perché è cittadino del mondo.

locali nel nome del ‘buon colonialismo’ portoghese, insieme a dinamiche religiose e tradizionali sono evidenti nei tratti somatici di un *ilha*. Se *shirazi* sta ad indicare un individuo frutto di unioni ‘multietniche’, la domanda che segue nel dialogo riportato è quella di chi sono a questo punto i *nabara* e alla luce di quest’altra definizione che sembra sovrapporsi all’altra addirittura si pone l’accento sul fatto che in alcuni casi questa definizione non è sempre vista di buon grado.¹⁷⁰ Non essendo riusciti però ad individuare una definizione chiara di quale fosse la differenza tra *nabara* e *shirazi*, si prova di seguito ad isolare alcuni elementi culturali, per lo più immateriali, tipici della comunità che vive sull’isola.

La prima differenza che sovviene, nel tracciare delle particolarità del ceppo di cultura makhuwa sviluppata sull’isola è sicuramente l’elemento dialettale. Dato che Ilha de Moçambique venne esposta ad una maggiore pressione e ad influenze più forti rispetto ad altre aree più interne, la lingua risulta diversa e maggiormente influenzata dalle altre con cui è entrata in contatto. La gastronomia è poi un altro aspetto fortemente caratterizzante. Tra i vari piatti che compongono l’offerta culinaria dell’isola, quello che chiunque prova ad Ilha de Moçambique, è la *matapa siri-siri*, alghe cotte con latte di cocco e anacardi, accompagnate da riso cotto nel latte di cocco. Le donne, artefici di tali manicaretti, ricoprono un ruolo centrale all’interno di questa cultura al punto da veicolare numerosi elementi in cui la comunità si identifica. Quando si parla di una donna makhuwa solitamente la si presenta come *mutiana orera*¹⁷¹ per le cure e la dedizione alla cura del proprio corpo e di quello del proprio uomo, che le rendono agli occhi di molti tra le più desiderate. Questo è molto relazionato ai rituali di passaggio femminili, ancora avvolti da un velo di mistero, che le rende quasi detentrici dei segreti del femminile sacro, trasmesso di generazione in generazione. Purtroppo non vi è stata occasione di partecipare nel periodo di permanenza ad Ilha de Moçambique, perché tali rituali vengono eseguiti solo in determinati periodi dell’anno ma ho avuto l’opportunità di presenziare ad un *ossingua* realizzato a Matola, ad Ottobre 2016.¹⁷² L’accesso al rituale è riservato solo a donne sposate, poiché in quell’occasione verranno svelati alla fanciulla che si sposerà, i segreti del matrimonio. Il rituale occupa un’intera giornata in cui si alternano danze, canti e momenti di interpretazione teatrali a fasi rituali in cui il corpo della fanciulla viene preparato all’incontro con l’uomo che la sposerà, lavato e sfregato con polpa e latte di cocco. Le stuoie delimitano lo spazio

¹⁷⁰ Esiste in realtà una vastissima letteratura sui shirazi che in realtà aprirebbe tutto un altro discorso. Ci limiteremo quindi a dire che in generale per shirazi s’intende una particolare comunità etno-linguistica che si stanziò nella costa swahili e si concentrò particolarmente tra le isole Comore, Zanzibar e Pemba. Il nome deriverebbe da una regione dell’antica Persia da cui i primi partirono per diffondere l’islam e per stabilire nuovi sultanati nella costa swahili. Qui subirono le influenze bantu. Non è quindi errata la definizione di Hafiz ma non è neanche del tutto appropriata se si vuole provare a delineare uno specifico profilo identitario degli isolani, dato che con Shirazi si fa riferimento ad un gruppo che influenzò tutta la costa nord del paese.

¹⁷¹ In lingua emakhuwa, le belle donne.

¹⁷² I rituali di passaggio delle donne makhuwa sono due: l’*oumali*, in occasione della comparsa del menarca e appunto l’*ossingua* che precede il matrimonio.

sacro su cui tutte si sistemano, lasciando in una posizione centrale rispetto alle altre le più anziane, incaricate di trasmettere questo sapere. Una volta aperto il rituale, molte donne ‘entrano nella danza’ e simulano un atto sessuale con colei che si sposerà, iniziandola alla verità sessuale. Non solo. Le più anziane mettono la fanciulla dinanzi ogni possibile evento possa accadere nel lungo percorso di vita quotidiana che intraprende una coppia, suggerendo qual è la miglior forma di agire in quanto makhuwa. Alla fine del rituale la donna viene omaggiata di nuove *capulane* e le si dipinge il viso con il *mussiro*. Quest’ultimi due elementi sono quelli con cui solitamente una donna makhuwa si differenzia rispetto alle altre.

Il tessuto usato dalle donne mozambicane per vestirsi, è un particolare tipo di stoffa che prende il nome di *capulana*. Questa stoffa è usata da tutti ma quando si parla di makhuwa, diventa qualcosa di più: la capacità di scegliere motivi e colori e di saperli combinare a seconda delle occasioni è un’arte di queste donne le quali tendono ad abbinare alla capulana, uguale per la gonna e il fazzoletto posto sul capo, una maglia che riprenda il colore principale della stoffa. Acquistarne una capulana, in generale, per qualsiasi mozambicano è tutto tranne che impossessarsi di un semplice bene materiale. Una capulana è una donna mozambicana che cammina per strada, che lavora, che pulisce casa. È una donna che porta con sé un bambino assicurato alla schiena, così da poter avere le mani libere di compiere qualsiasi gesto o lavoro, continuando ad avere un contatto fisico costante con il piccolo. Una capulana può diventare una tovaglia, un cuscino, una stuoia al mercato, una coperta, un lenzuolo, un manto. È dove porre ingenti pesi da trasportare in equilibrio sulla testa. Una capulana è una dote, è un regalo, è festa, è moda. Acquistarne una significa prendere parte ad un processo di scambio di valori sociali, storici e simbolici.

Il *mussiro* è una delle pratiche più usate per la valorizzazione della bellezza femminile mozambicana. Realizzato grattando una radice su una pietra e diluendo la polvere con dell’acqua, si ottiene un impasto che dipinge di bianco la pelle e che oggi viene utilizzato principalmente sul viso, per creare dei disegni utilizzati ad esempio durante le *performance* di danza Tufo. Questa pratica affonda però le sue radici nei rituali che precedono l’*ossingua*. L’uso del *mussiro* infatti era una pratica da effettuare prima del matrimonio quando le donne riempivano tutto il corpo dell’impasto al mattino e lo lasciavano asciugare mantenendolo applicato sul corpo fino a sera. Questo veniva ripetuto tutte i giorni fino al giorno del matrimonio, per donarsi al proprio marito con una pelle totalmente pulita e morbida.

F.: *Dos 14/15 anos as raparigas não podiam sair fora e andar assim de manbã, só andavam de noite ficavam todas no quintal elas pintadas todas de mussiro, elas se pintavam todo o corpo e usavam meia capulana e ficavam todo dia assim e durante a noite é quando elas tomavam banho era para que pudesse amaciar a pele e no dia do casamento o homem achar que tenho uma bonita mulher aqui. Então esse ritual dava continuidade até viesse alguém para casar e na altura não era a mulher que escolhia o seu noivo*

não, era os próprios pais a escolherem você gostar como não, tanto como no homem não gostava da mulher era obrigado a casar, tanto como a menina que era o homem que não gostou ela tinha de casar porque era de carácter obrigatório, porque era assim. Você é minha amiga e tinhas uma filha e eu um filho, eu dizia que meu filho ia casar com tua filha e era assim mesmo e as pessoas respeitavam, respeitavam essa identidade e as pessoas também na altura casavam para valer.

R.: *Mussiro então identificava mulheres não casadas?*

F.: *Algumas casadas algumas não, porque tinha uma maneira de se usar de mussiro... havia aquele mussiro usado para provocar um homem, dizer que eu estou aqui posso te dizer algo. Havia aquele mussiro posto de uma maneira com um jeito de dizer que epah é a mulher do fulano usou o mussiro porque vai a um sítio mas com ela não posso falar!¹⁷³*

Ritornando al discorso della danza, nel complesso sistema multiculturale mozambicano, le arti coreutiche ricoprono un ruolo assai importante. L'azione danzata racconta. I movimenti, gli sguardi, la velocità dei gesti, i cambi di ritmo, la fusione tra corpi e stoffe, le parti nude che si fondono con l'ambiente circostante, sono tutti elementi peculiari di una particolare forma di stare al mondo che trascende l'atto in sé. La ricerca degli spazi in cui risiede la memoria vernacolare di Ilha de Moçambique si ferma proprio qui, custodita nei testi delle canzoni redatti dai gruppi culturali dell'isola, numerosissimi e che erroneamente vengono descritti come esclusivamente femminili. È vero che ancora una volta la donna ha un ruolo di grande importanza e che costituiscono il fulcro dei gruppi di danza, ma gli uomini ne fanno ancora parte. È raro che questi danzino ma vi accedono più che altro in veste di musicisti o in quanto membri delle associazioni culturali di danza, con ruoli di vice-presidenza o di gestione delle finanze. Tra i gruppi di Ilha de Moçambique esiste una forte competizione: ogni gruppo vuole ricoprire un ruolo di maggiore rilevanza rispetto agli altri, scrivere i testi migliori, suonare meglio, usare le stoffe più belle e così via. Un'altra cosa che probabilmente più di tutte suscita maggiore invidia è sicuramente la quantità di chiamate ricevute per presenziare ad una celebrazione privata come matrimoni, riti di passaggio, battesimi etc., o celebrazioni pubbliche. Dato che ad ogni festività nazionale vi sono delle cerimonie ufficiali da rispettare per le celebrazioni, l'apertura è sempre affidata a gruppi di danza locale – non per forza Tufo. La competizione quindi aumenta, all'aumentare dell'importanza dell'evento a cui si è chiamati a presenziare: tali inviti comportano maggiore visibilità e la speranza di accrescere molto la propria fama in poco tempo e di ricevere un compenso adeguato. Per questo si ricorre a mezzi di ogni tipo per essere migliori degli

¹⁷³ Dall'intervista a Fefé Andigg Loy del 22.08.2018. Trad. mia: F.: A partire dai 14-15 anni, le ragazze non potevano uscire e camminare per strada la mattina, uscivano solo la notte. il resto della giornata la passavano nel cortile di casa con il corpo tutto dipinto e lo lasciavano asciugare. Si utilizzava solo metà capulana e durante la notte facevano il bagno. Questo serviva ad ammorbidente la pelle in modo tale che il giorno del matrimonio, l'uomo pensava di avere al suo fianco una bella donna. Quindi questo rituale si svolgeva fino a che non arrivasse qualcuno a sposarsi e in quel periodo non era la donna a scegliere il marito, bensì i genitori stessi a scegliere. Sia l'uomo non che la donna erano costretti a sposare, anche chi non amava, perché obbligati. Sei un mio amico e hai una figlia e io ho un figlio, allora dico che mio figlio sposerà la figlia, ed era così. La gente rispettava questi patti e si sposava per davvero.; R.: Quindi con il Mussiro si identificavano le donne non sposate?; F.: Vi erano diversi modi di utilizzo del mussiro...c'era quello usato per provocare un uomo come se si volesse dire che 'sono qui e possiamo parlare' e poi c'era il mussiro messo per uscire e per comunicare che essendo la moglie di tizio ha utilizzato il mussiro per ad un evento, ma con lei non si può parlare!

altri gruppi e dato che l'isola pullula di credenze e superstizioni, a volte si ricorre anche all'uso della stregoneria. Il gruppo *Estrela Vermelha* la cui *leader* è la signora Sunducia Momade Ibraimo, da tutti conosciuta come Janina, è uno dei gruppi storici dell'isola, con cui ho avuto modo di relazionarmi di più che storicamente è in conflitto aperto con l'associazione *Forte Amizade*, definendo da parte loro l'attrito come se 'fosse la diatriba esistente tra le squadre Sporting e Benfica'. Secondo le componenti del gruppo *Estrela Vermelha*, le motivazioni del conflitto risiedono nel fatto che il gruppo da sempre ebbe una risonanza maggiore e venne chiamato a danzare in molte occasioni, sin dal periodo coloniale quando ancora si chiamava *Mabafile Dessilamo* e faceva parte di un gruppo islamico ed era ritenuto già importante. La fama fu tale che dopo la liberazione – sempre secondo quanto riportatomi durante gli incontri con il gruppo – furono i 'bianchi' ad attribuirle questo nome in quanto sono le stelle che brillano tra le altre.

Gruppo: *Porque nós no fundo, brilha-se como estrela! Sim! é um grupo que de antigamente chamava-se de Mabfile Dessilamo e o nome de Estrela quem nos deu foram os brancos e pessoas da Frelimo. Sim! O grupo brilha... é um grupo mais... mais o que? é o grupo mais conhecido, sim! Mas ativo, sim!*¹⁷⁴

Questo mi ha dato modo di comprendere che al di là dello spettacolo di danza e del canto vi è un mondo a cui solitamente non si assiste.

Gruppo: *um grupo se odeiam... nao sei porque. Se odeiam! Eu acho que o grupo Estrela é o grupo mais conhecido pelo brancos, gostam mais e os outros grupos sempre ficam com ódio, não gostam quando a Estrela Vermelha é mais falada! 'Porque que falam mais daquele grupo e nós não!' e as mensagem do grupo também são mensagem assim que diz alguma coisa, não é só pra cantar, uma coisa que não tem sentido. Canta algo, aquilo que acontece.*¹⁷⁵

Gli scontri non sempre finiscono bene e pare che quell'uomo che gira sull'isola con una capulana e con il viso coperto da una particolare maschera per la pelle usata dalle donne, il *mussiro*, era uno dei musicisti di un gruppo coinvolto in un conflitto. Solitamente ci si limita ad insulti verbali e nel peggiore dei casi a spintoni e non gravi colluttazioni ma in quell'occasione si andò oltre, coinvolgendo *macumbeiras* che nel voler colpire qualcuno del gruppo, si riversarono nell'uomo. È probabile che in realtà l'uomo soffra di problematiche differenti e le risolva con questo mascheramento ma è interessante che si mettano in ballo ancora una volta le figure dei *diabos*. Ampliare le reti sociali è sempre la prima strada per farsi conoscere maggiormente e sperare di ottenere maggiore prestigio sociale.

¹⁷⁴ Dall'incontro con il gruppo *Estrela Vermelha* del 02.10.2017. Trad. mia: Perché in fondo, brilliamo come stelle! Sì! Il gruppo prima si chiamava Mabfile Dessilamo e il nome di Estrela ci è stato dato dai bianchi e da persone del Frelimo. Sì! Il gruppo brilla ... è il gruppo più conosciuto e più attivo. sì!

¹⁷⁵ *Ibidem*, trad. mia: i gruppi si odiano a vicenda ... non so perché. Si odiano! Penso che il gruppo Estrela sia il gruppo più conosciuto dai bianchi, a loro piace di più e gli altri gruppi odiano sempre e non piace che siamo più famosi! Dicono: 'Perché parlano di più di quel gruppo e di noi no?' E il messaggio che mandiamo nelle canzoni vuole trasmettere qualcosa: non è solo per cantare qualcosa che non ha senso. Si canta qualcosa, fatti accaduti.

La peculiarità del Tufo è quella di fondere all'atto coreutico, testi creati di volta in volta, che narrano le quotidianità del presente o dei tempi passati. Il poco uso della scrittura permette di assistere a spettacoli sempre nuovi, anche se ripetuti a distanza di un breve lasso di tempo, ma capaci di generare un luogo di memoria immateriale, in cui l'esteticità è solo dei numerosi mezzi di comunicazione-azione. Data la sua grande importanza all'interno della comunità e di tutto il paese,¹⁷⁶ il Tufo potrebbe essere interpretato a mio avviso come un fatto sociale totale: la *performance* è il risultato della fusione di aspetti privati, economici, sociali, insieme a quelli di genere, affettivi, religiosi e mitici. Inizialmente appannaggio di soli uomini, nel tempo si è aperto alle donne a tal punto da lasciare ai primi il solo compito di cadenzare con i tamburi il movimento delle *mutiana orera*.¹⁷⁷ I gruppi sono composti da circa 15/20 donne, con a capo una *leader* che sapientemente le coordina a partire dalla scelta degli abiti da indossare, sempre impreziositi da gioielli. I movimenti riguardano principalmente la parte alta del busto e il bacino, con veloci movimenti delle spalle accompagnate dalle braccia. La danza viene eseguita in piedi, alternando i piccoli movimenti delle gambe a quelli delle spalle. In altri casi si danza accovacciate sulle ginocchia. Sapendo che la danza è una particolare forma di linguaggio corporeo, che varia a seconda del contesto in cui si sviluppa, come ogni sistema strutturato di azioni umane, per poter andare oltre la *performance* e comprenderne il significato sociale che essa detiene, è necessario decodificare il complesso codice espressivo. Assistere in due occasioni all'evento dell'*ekarama*, un incontro annuale tra associazioni culturali di danza che decidono di assumere lo stesso nome, ha sicuramente giovato alla ricerca. La differenza sostanziale tra i due episodi, risiede nel fatto che il primo è stato realizzato da un'associazione a stampo ludico nata fuori dal contesto religioso, dal nome Beleza Pura, mentre il secondo è stato realizzato da un'associazione islamica.

Nel primo caso, l'evento si è tenuto a Ilha de Moçambique e ha radunato per l'incontro circa trenta gruppi tra cui uno di Maputo proveniente dal *bairro* Urbanização, che però si è presentato come di Mafalala, probabilmente per la fama di quest'ultimo. Il luogo in cui è tenuto l'evento denota anche di chi è la maggiore responsabile dell'organizzazione: è necessario procurare ad ogni gruppo un luogo in cui poter riposare, rifocillarsi e recuperare le forze prima di partecipare all'evento che ha una durata di almeno dodici ore e che inizia a mezzanotte. In questo caso specifico veniva presentato alla comunità un nuovo gruppo che veniva omaggiato dalla presenza e dalle danze di tutti gli altri. Vi è inoltre una gerarchia da rispettare, secondo cui le *performance* abbia luogo rivolgendosi

¹⁷⁶ La danza Tufo si è affermata fortemente nella cultura popolare tant'è che nel periodo di Samora Machel per aprire le cerimonie ufficiali venivano invitate gruppi di Ilha de Moçambique. Questo probabilmente un altro dei fattori che ha accresciuto la fama degli *ilheus* in tutto il paese.

¹⁷⁷ L'etnomusicologa Ellen Hebden, University of Wisconsin-Madison, sta conducendo da diversi anni ricerca in Mozambico, occupandosi di danza Tufo nella provincial di Nampula. È stata l'unica che durante un nostro incontro mi ha mostrato di aver scoperto un gruppo di uomini praticare ancora il Tufo, oggi invece lasciato all'universo femminile.

rivolte ai capi tradizionali, ossia ai presidenti delle associazioni e alle *rainhas*. Alla fine di ogni *performance* ogni gruppo ha ricevuto in regalo delle capulane nuove, dei gioielli, del cibo e del danaro da parte del nuovo gruppo entrante all'interno della rete, in segno di gratitudine. Lo scambio dei doni permette inoltre di suggellare e fortificare nel caso fossero già esistenti, le alleanze tra i membri dei gruppi.

Nel secondo caso le modalità hanno seguito regole leggermente diverse. Innanzitutto l'abbigliamento, rigorosamente rispettato da tutti, uniforme e sobrio. Non vi erano capulane che contraddistinguevano un gruppo dagli altri ma tutte indossavano una semplice maglietta gialla e una gonna rossa, che riprendevano i colori dell'associazione, utilizzati anche dagli uomini presenti, i quali vestiti con *malea* bianco e *cofiò* giallo e rosso, realizzato all'uncinetto erano seduti di fronte il palco. Le donne dall'altra parte del palco erano tutte rivolte a loro. La sede direttiva dell'associazione Estrela Vermelha risiede proprio ad Ilha de Moçambique, luogo in cui è nato. Janina è una delle fondatrice, la quale ereditò dalla donna l'arte della danza e le capacità di leadership. Durante l'*ekarama* quindi è stato proprio il gruppo di Ilha de Moçambique ad aprire ufficialmente le cerimonie che iniziano a mezzanotte e terminano nel momento in cui tutti i gruppi si sono esibiti e si siano 'raccontati'. I testi dei canti del Tufo sono narrazioni; con essi vengono informati gli altri sulle vicende della propria terra, sui problemi che affliggono un gruppo, sulle preoccupazioni, sugli eventi gioiosi o non. Vi fu in quest'occasione un momento molto intenso quando il gruppo di Nampula, ha iniziato a cantare della morte del loro presidente, deceduto da poco, lasciando molti dei presenti in lacrime. L'alleanza tra gruppi è quindi manifestata attraverso la partecipazioni e l'ingresso nelle danze, in cui membri importanti come Janina, data la sua fama, sono necessariamente chiamati a presenziare. Altro momento importante da ricordare è la funzione dell'evento come strumento per appianare i conflitti: alla fine dell'incontro, colui che ha condotto tutto l'evento ritaglia un momento per provare a risolvere tali problematiche e proprio in quell'occasione ad esempio, si chiese a due presidenti e alle regine di due gruppi appartenenti a due città differenti, di stringersi la mano e di abbracciarsi davanti a tutti, seppellendo l'ascia di guerra. L'abbraccio tra le due donne è stato particolarmente difficile e il momento di tensione tra i vari gruppi presenti è stato molto forte. Questo dimostra che dietro il semplice spettacolo di danza, esistono delle alleanze sociali alla cui base vi un lavoro compiuto attraverso un flusso di scambi di valori simbolici e monetari capace di influenzare poi tutta la struttura sociale.

Come già veniva fatto cenno in una delle testimonianze riportate, il legame delle danze al mondo arabo e alla religione islamica è forte, tant'è che la maggior parte delle danze tradizionali

della(e) comunità makhuwa,¹⁷⁸ pare avere origini nel mondo islamico. Si racconta ad esempio, che con l'arrivo degli arabi cominciò a diffondersi una danza le cui origini sembrano risalire ad un particolare momento della vita del Profeta Maometto quando, dopo essere stato costretto a fuggire dalla Mecca, arrivò a Medina e venne accolto dai seguaci della dottrina del Corano con tamburi, canti e particolari danze inneggianti il nome di Allah (ARNEFRED, 2004). La danza 'Tufo' oggi non è più legata alle sole festività islamiche, ma è chiamata a presenziare a numerosi eventi privati e pubblici, sia tradizionali che politici. Il caso di questa danza è stato maggiormente analizzato solo perché essendo quello maggiormente praticato e spettacolarizzato, ma allo stesso modo anche gli altri stili di danza e canto tradizionali, subiscono continue riformulazioni fuori e dentro Ilha de Moçambique. L'isola però continua a rappresentare lo spazio in cui tutto ebbe origine, facendosi luogo della memoria di alcune componenti della cultura mozambicana. Per chiunque pratichi tali danze, tornare sull'isola rappresenta l'occasione per attingere dalla fonte primordiale.

Essere makhuwa di Ilha de Moçambique è sicuramente legato alla vita nella città di Macuti, che per cause quali l'estrema povertà e l'isolamento dovuto proprio alla posizione geografica e all'essere un'isola, ha subito poche modifiche strutturali fissando le abitudini culturali in una routine uguale a sé stessa già da tempo. La consapevolezza di essere considerati importanti dal punto di vista culturale rispetto all'intera nazione, confermando le parole riportate di uno degli intervistati è assolutamente manifesta negli atteggiamenti, negli sguardi, nelle relazioni sociali instaurate, riscontrabili specialmente delle donne. Mi dicevano che dopo un tempo ragionevole nel paese, avrei imparato ad osservare meglio e a capirlo da sola e non vi è voluto molto tempo infatti.

V.1.3 Mubipiti e l'UNESCO

Il processo che portò a candidare Ilha de Moçambique come patrimonio dell'UNESCO si realizza all'interno di un progetto politico molto più ampio, che aveva come scopo primario quello di fortificare il sentimento di appartenenza nazionale, in un momento di forte crisi, dovuto agli scontri della guerra civile che portò il Frelimo e la Renamo a combattere per ben tredici anni. Come spiega Palumbo, un processo di patrimonializzazione «produce una scarica di conflittualità all'interno dei circuiti politici dell'area e si riattivano livelli di segmentazione che la lettura delle vicende storiche mostra essere antichi e sedimentati» (2003:348). La ricerca di chi avesse preso parte al momento in cui Ilha de Moçambique venne iscritta alla WH *List* ha sicuramente aiutato alla comprensione dei passaggi fondamentali del processo. Sin dal primo anno, alla ricerca di contatti utili, provai ad

¹⁷⁸ Le danze makhuwa sono molte ma tra le più importanti vi sono: il Tufo, lo Nsope, la Massepwa e il Moulide. Ad ogni danza corrispondono ritmi e strumenti differenti nonché ruoli differenti assunti a seconda del genere.

incontrare con attori sociali istituzionali che potessero direzionarmi e aiutarmi a sciogliere i nodi. Quando incontrai l'ormai ex direttrice del DNPC, l'archeologa Solange Macamo, legata all'isola per gli studi da lei condotti e per le campagne di scavo seguite da diverso tempo sull'isola, costei suggerì di entrare in contatto con l'architetto Jens, danese di origine, trapiantato in Mozambico da oltre trent'anni. Questi mi venne descritto come personaggio fondamentale che mi avrebbe addirittura fornito l'accesso ad un archivio di Ilha de Moçambique.¹⁷⁹ Un nome ricomparso più volte in occasione degli incontri tenuti sui temi dell'indagine relativi all'isola, tenuti con altri studiosi. Nel periodo in cui arrivai a Ilha però Jens Hougaard, era in procinto di lasciare il paese, in un momento di forte sensibilità che se da un lato poteva rappresentare un ostacolo emotivo, dall'altro ha facilitato l'esercizio di riflessione e di auto-collocamento che volevo intraprendere con lo studioso.

J.: *Nós temos um provérbio em dinamarquês que diz: «É difícil perceber a floresta por causa daquelas árvores todas» Então sabes quando estás no meio da floresta não tem uma percepção do que que é a floresta. Tem uma árvore aqui, aqui um rio, um rio etc, mas floresta como uma totalidade, você perde e é um pouco a mesma coisa aqui.*¹⁸⁰

Dopo diversi giorni spesi a cercare di conversare con lui, una sera riuscimmo a sederci dinanzi il ristorante Ancora do Ouro e in una sorta di flusso di coscienza, con un esercizio indubbiamente difficile per lui in procinto di chiudere la sua esperienza trentennale in Mozambico, riuscì a far emergere aspetti e riflessioni, su sé stesso e su un'isola che da città abbandonata divenne Patrimonio dell'Umanità. La storia di vita dell'architetto Jens, percorre esattamente i punti salienti della fase di pre-patrimonializzazione, per questo motivo è da ritenere la sua esperienza fondamentale per la ricostruzione dei fatti. Come spesso succede in Mozambico inoltre, se si ritiene che qualcuno possa avere maggiori informazioni e competenza nel raccontare le cose, si rimanda sempre a questi. In questo caso il resoconto di una esperienza personale, rende possibile leggere e comprendere anche tutto il contesto sociale e politico in cui determinate decisioni vengono prese.

Durante gli anni Ottanta, in piena guerra civile, Hoogard era uno dei pochi stranieri che lavorava nel nord del Mozambico e che aveva iniziato nel 1979 come volontario per il Ministero di Cultura e Educazione che lo portarono a vivere delle esperienze straordinarie ed tra Cabo Delgado e Niassa. La sua passione per il paese e la sua formazione da architetto, coniugati ad una buona rete di contatti che era stato capace di creare in poco tempo, portarono Hoogard a diventare supervisore

¹⁷⁹ Per un approfondimento sull'esperienza di Jens Hoogard in Mozambico, suggerisco un articolo che lo stesso scrisse per il blog [www.wmf.org](https://www.wmf.org/blog/ilha-de-mocambique%E2%80%93mozambique-island%E2%80%93muihipiti-personal-account), in cui ricorda degli aneddoti relativi alla sua vita e al lavoro svolto in Mozambico: <https://www.wmf.org/blog/ilha-de-mocambique%E2%80%93mozambique-island%E2%80%93muihipiti-personal-account>, consultato il 21.09.2018.

¹⁸⁰ Dall'incontro con Jens Hougaard realizzato il 03.09.2017. Trad. mia: Esiste un proverbio danese che dice: «È difficile comprendere la foresta a causa della presenza di un gran numero di alberi». Quando sei nel mezzo della foresta, infatti, non hai la percezione di cosa sia la foresta nella sua interezza. C'è un albero qui, un fiume là ecc., e la foresta nel suo insieme si perde, ed è proprio quello che mi sta succedendo.

per la ristrutturazione di alcuni edifici di Ilha de Moçambique,¹⁸¹ sotto proposta di un importante archeologo mozambicano, docente dell'UEM, Ricardo Teixeira, che all'epoca ricopriva il ruolo di direttore del *National Service for Museum and Antiquities*. All'arrivo del giovane architetto, l'isola riversava in uno stato di abbandono totale e secondo quanto egli stesso afferma,¹⁸² all'epoca circa il 90% della popolazione risiedeva nella zona tradizionale, lasciando le case della *cidade de pedra e cal*, vuote e in balia delle intemperie.¹⁸³ Per affrontare il problema e non rischiare di perdere importanti opere architettoniche, nel 1980 venne creato il GACIM – Gabinetto di Conservazione e Restauro di Ilha de Moçambique, che subentrò alla *Brigada da Conservação*, diretto proprio da Hougaard fino al 1985 (CAPÃO, 1988). L'architetto divenne il pioniere della rivalorizzazione dell'isola, in un Mozambico che riuscì a liberarsi da pochissimi anni dal potere coloniale, era mosso da spinte rivoluzionarie che coinvolsero anche Hoorgard, il quale dichiara con il desiderio di creare una nuova mappa dell'isola, in cui venissero rappresentati per la prima volta gli edifici storici presenti, in realtà era fortemente mossa dalla 'volontà di de-colonizzare delle mentalità'.

Nel flusso dei ricordi dell'architetto, vengono a galla figure importanti, tra le quali ad esempio Graça Machel, moglie del Primo Presidente e altri politici. In particolare quegli anni il Ministro alla Cultura in carica era Luis Bernardo Honwana, importante e influente personaggio del panorama politico e letterario mozambicano, già precedentemente Primo Ministro di Samora.

J.: [...] *Nos anos oitenta tinha aqueles processos [...] é a partir daquela altura que eu comecei a trabalhar aqui e se falava da criação do ministério de cultura [...] mas a Graça Machel começou a chamar pessoas para o ministério e eu acho que no processo talvez do plano então este chama-se Cândido Teixeira, ele era historiador ele agora esta reformado mais esta no Maputo e ele foi para o ministério e depois foi transferido para ser director do museu de Nampula e eu em princípio estava subordinado no museu de Nampula. [...] Ele era um amigo Moçambicano que no princípio era o meu superior mais que temos bem e depois aí, talvez no 1981 apareceu aqui Honwana em férias [...] foi visitar o nosso gabinete e ele só apresentou-se o que era, que estava aqui de férias com a família e eu sabia muito bem que: 'este vai ser o meu ministro'. Mais ele depois perguntou: 'oque você esta fazendo aqui?' Naquela altura era um pouco arrogante e eu tinha conseguido um relatório sobre Lamo em Kenya que é uma cidade swahili na costa que também está na lista mesmo e tinha sido feito um relatório para restauro de Lamo e uns amigos de Dinamarca tinham me enviado. Então eu tinha aquele relatório e eu olhei para aquele como um modelo que eu queria seguir e então*

¹⁸¹ Nel 1977 era stata creata la *Brigada de Conservação e Restauro do Serviço Nacional de Museus e Antiquidades*, un organo della Direzione Nazionale della Cultura, tutelato dal Museo di Nampula, il quale aveva come obiettivo occuparsi della manutenzione degli edifici storici che erano stati restaurati negli ultimi anni dal regime coloniale, cfr. Capão, J. (1988). «Ilha de Moçambique: Sem Desenvolvimento não há Conservação» in *Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique*, No. 4 especial, pp. 13-22.

¹⁸² In realtà subito prima dell'indipendenza, Ilha de Moçambique aveva riacquisito una certa importanza dal punto di vista turistico, per le sue bellezze architettoniche e naturalistiche e per la sensazione di pace che offriva, facendola diventare meta privilegiata di molti europei residenti, per le vacanze estive. La condizione di abbandono è da attribuire al periodo post-coloniale quando le aree riservate precedentemente ai bianchi, continuarono a rimanere vuote e continuando a preferire i propri spazi e le proprie case di macuti.

¹⁸³ A conferma di ciò su Capão, J. (1988). *op.cit.*, p.15, si legge: A 'cidade de pedra e cal' ficou quase vazia e começou a degradar-se, não se verificando a transferência dos moradores da 'cidade de macuti' para os edifícios melhores por motivos de ordem económica, cultural, e mesmo uma certa hostilidade para com a 'cidade dos colonos'.

eu dei aquele ao Honwana e eu disse: 'Este é oque eu quero fazer aqui!'. Depois ele voltou e disse que: 'Eu concordo com isso!' e aí eu ganhei algum apoio.¹⁸⁴

Il lavoro di mappatura che seguì, venne effettuato in anni molto duri per il paese, dilaniato dalla guerra civile, in un periodo in cui Ilha de Moçambique rappresentò un baluardo sicuro data la sua posizione per gli abitanti e successivamente, area di accoglienza per rifugiati, con un conseguente aumento della popolazione, riversata tutta nella zona di macuti, preferendo sempre quell'area anziché occupare le case vuote della vecchia zona coloniale. Questo determinò un peggioramento notevole delle condizioni igienico sanitarie e un'ulteriore riduzione degli spazi tra le case di macuti, già ristretti. Ma questo non fece demordere l'equipe che imperterrita continuò a lavorare e a guadagnare consensi, nonostante gli attacchi, o la necessità di una scorta negli spostamenti dato il costante rischio di essere assaltati. Jens incorporato e fatto suoi, i principi post-indipendenza e la filosofia della lotta di liberazione a cui avrebbe dovuto aderire l'uomo nuovo, il mozambicano in costruzione. Facendosi promotore della cultura mozambicana e interpretandola come una cultura multivocale e multilingue, Ilha de Moçambique rappresentava l'esempio emblematico di quella sovrapposizione di elementi patrimoniali molteplici, con i suoi edifici ancora intatti, sebbene a rischio di sgretolamento, a testimonianza di tali avvenimenti e i suoi abitanti prodotto di centinaia di anni di scambi tra popoli.

J.: O mais interessante para mim era mudar o ângulo visual. A dizer que não tinha que ser património do Portugal em África mais ser património africano com influência dos que foram. [...]eu quero mapear isso, mais eu também focava na parte pedra e cal, aí eu também ainda estava nessa coisa de focar sobretudo na parte do património construído e também fizemos algum levantamento de casas tradicionais etc. não é? Mas essas tradicionais é feito de material menos duráveis e aí a questão é outra! Aí é mais uma questão de como mentir uma tradição, porque aquele tem de ser substituído periodicamente aqui para mim isto aqui está fossilizado! Isto aqui é muito mais conservação como se fosse uma peça museológica e o próprio sítio tu tens que conservar. Nos bairros menos, nos bairros é mais como manter uma certa forma de fazer. [...] Mas sempre com essa ideia de 'mocambicanizar' isso porque eu também estava abanado por aquela ideia de descolonizar a mente. Como é que tu entregas isso num contexto moçambicano? Essa foi a minha atitude eu também fui apanhado pelas ideias revolucionárias! Éramos malucos pab! Eu nunca fui assim grande socialista, comunista que ia em barricadas assim não, mais fiquei apanhado por estas situações aqui [...].¹⁸⁵

¹⁸⁴ Dall'incontro con Jens Hougaard realizzato il 03.09.2017. Trad. mia: Durante gli anni Ottanta si avviarono i processi di patrimonializzazione e in quel periodo in cui si parlava di creare il Ministero della Cultura, io iniziai a lavorare qui. Graça Machel cominciò a chiamare persone del ministero, tra questi Candido Teixeira, storico adesso in pensione, che ora vive a Maputo. Questi venne nominato direttore del Museo di Nampula dove inizialmente lavoravo. Costui, da mio superiore divenne un amico e poi credo che in quel periodo comparve qui, forse nel 1981, Honwana in vacanza. Venne a visitare il nostro ufficio e si presentò dicendo che era in ferie con la famiglia. Dentro di me sentivo che sarebbe diventato il mio ministro e in quell'occasione mi chiese cosa stessi facendo. In quel periodo ero un po' arrogante e gli risposi che avevo ricevuto da amici danesi un resoconto del restauro effettuato nella città di Lamo in Kenya, una città Swahili sulla costa, anch'essa nella stessa lista e che mi stavo rifacendo a quello. 'Questo è quello che voglio fare qui.' Poi tornò e disse: 'Sono d'accordo!' e lì ho ottenuto un certo sostegno.

¹⁸⁵ *ibidem*. Trad. mia: La cosa più interessante per me era cambiare l'angolo di osservazione. Nel senso che bisognava trasformare il patrimonio portoghese africano, in patrimonio africano influenzato da coloro che lo hanno prodotto. Volevo cartografare tutto ciò ma alla fine anche io mi sono concentrato maggiormente sulla zona di pietra e calce, anche se facemmo dei rilievi anche sulle case tradizionali. Quest'ultime però sono fatte di materiali meno resistenti e quindi qui il problema diventa un altro: è come se si mentisse sulla tradizione, perché i materiali devono essere necessariamente sostituiti periodicamente. Nella città di pietra invece (il valore) per me è fossilizzato! Queste altre abitazioni si

Evincono chiari gli interrogativi di un uomo che con la sua formazione e la collaborazione con archeologi, tra cui la stessa ex-direttrice Macamo, ma in particolare il professor Ricardo Texeira, portarono sicuramente ad una maggiore focalizzazione del lavoro di patrimonializzazione sugli elementi materiali, tralasciando quasi del tutto gli aspetti intangibili.¹⁸⁶ Fare rilievi e mettere al catasto delle costruzioni abitative assolutamente precarie e possibili di modifiche, come le case di macuti, non rientrava nelle preoccupazioni dell'architetto che come ben spiega nello stralcio riportato, significava invece preservare un 'saper fare' tramandato di generazione in generazione ma non legato alla materialità, evidenziando l'enorme difficoltà che si aveva nell'andare oltre questo aspetto. L'equipe diretta dall'architetto diede alla luce il famoso *Livro Azul*,¹⁸⁷ che costituisce il resoconto di un lavoro volontario svolto sostanzialmente in due anni, che funse da elemento facilitatore per l'immissione della squadra dell'UNESCO nel processo di messa in valore dell'isola che ricalcò quasi del tutto la pianta dell'antica *cidade de pedra e cal*.

J.: O Honwana já tinha negociado com a UNESCO para inscrever a Ilha e eu estava em Dinamarca e naquela altura de facto eu estava a fazer um trabalho de mapeamento também com um projecto semelhante e depois me chamou o Honwana. Eu estava nesta empresa aonde trabalhava e depois vieram a me dizer: 'Jens tem uma telefonada de Moçambique!' e os colegas estavam curiosos porque eles começaram a perguntar: 'Quem era?' e eu: 'Ah! Era o Ministro da cultura que disse para eu ir!' e eles disseram: 'Ah! Mentira!'. E depois o Honwana disse que tinha conseguido algum dinheiro e estava a contratar um construtor por um mês e então fui.¹⁸⁸

La presenza di Jens Hoogard, coniugata all'azione politica e alla rete di intellettuali che girava ad Ilha de Moçambique, furono in grado di rianimare la situazione dell'isola. Venne fondata l'associazione *Amigos da Ilha de Moçambique*, fondata dai fratelli Pereira, con l'avvio di studi specifici sullo stato di conservazione del patrimonio edificato e mandando avanti la decisione di candidare Ilha de

conservano di più, come se fossero un pezzo da museo e conservando loro, si preserva il sito stesso. Nei quartieri questo ha meno importanza, perché lì è più necessario preservare un certo modo di fare. Ho lavorato sempre con questa idea di 'mocambicanizzare', probabilmente perché sono stato invaso dall'ideologia che mirava a decolonizzare le mentalità. Come lo realizzi questo in un contesto mozambicano? Questa è stata la mia postura e venni coinvolto anche da quelle idee rivoluzionarie! Eravamo pazzzerelli! Anche perché non sono mai stato un grande socialista o un comunista che andava ai posti di blocco così, ma rimasi coinvolto in queste situazioni qui.

¹⁸⁶ Bisogna ricordare però che è solo nel 2003 che venne promulgata la Convenzione sul Patrimonio Culturale Immateriale e che quindi oltre ad una tendenza di valorizzazione globale proiettata sugli elementi materiali.

¹⁸⁷ Il resoconto venne redatto da Jens Hougaard e l'equipe dei lavoratori che lo seguirono sul campo durante i rilievi. Inoltre fu attraverso la sua figura che la scuola di architettura di Aarhus, entrò nel processo e contribuì inviando successivamente altri studenti per continuare i lavori; cfr. MOÇAMBIQUE (1986). *Ilha de Moçambique. Relatorio 1982-1985*, Secretaria de Estado da Cultura, Arkitektskolen i Aarhus- Danmark.

¹⁸⁸ Dall'incontro con Jens Hougaard realizzato il 03.09.2017. Trad. mia: Honwana aveva già negoziato con l' UNESCO per l'iscrizione di Ilha de Moçambique e io ero in Danimarca. In quel periodo stavo facendo un lavoro di mappatura per un progetto simile. Un giorno mentre lavoravo, mi chiamò Honwana e al lavoro mi dissero: 'Jens hai una telefonata dal Mozambico!'. I colleghi erano curiosi e iniziarono a chiedermi: 'Chi era?' e io: 'Ah era il Ministro della Cultura per chiedermi di tornare in Mozambico!' e loro increduli dissero: 'Non ci crediamo!'. E invece Honwana mi disse che era riuscito a racimolare dei soldi per assumere un costruttore per un mese e quindi tornai.

Moçambique all'UNESCO.¹⁸⁹ Tutto questo lavoro non deve essere assolutamente interpretato come libero da meccanismi che vanno al di là del bene e della salvaguardia del luogo stesso. Come scrive Palumbo, in *L'UNESCO e il campanile*, infatti

intorno alla definizione degli 'oggetti', dei 'luoghi', dei 'siti' da sottoporre all'attenzione patrimoniale dello Stato e di un'organizzazione internazionale si coagulano interessi molteplici e spesso contrapposti. Attraverso tali 'beni' si rappresentano rivendicazioni, si disegnano livelli di identità politica diversi e tra loro alternativi. D'altro canto proprio manipolando simili oggetti-segno e le rappresentazioni del passato da essi resi possibili, i protagonisti della scena politica competono tra di loro per la gestione di nuove risorse economiche, per la creazione del consenso e per il controllo dei simboli attraverso i quali rinnovare i modi di immaginare le comunità locali. (2003:348)



Figura V.5 - Mappe Ilha de Moçambique sul Rapporto Missione UNESCO 1981, realizzata dall'architetto Kzrystof Pawlowsky, custodita nell'archivio dell'ARPAC, Maputo.

Secondo i criteri della Convenzione di Salvaguardia del Patrimonio Mondiale Culturale e Naturale dell'UNESCO l'isola venne proclamata nel 1991, sito appartenente alla lista del Patrimonio dell'Umanità per i criteri IV e VI di cui si legge: «*The town and the fortifications on the Island of*

¹⁸⁹ Nell'articolo già citato di CAPÃO (1988), è possibile avere una nozione più dettagliata di quali furono gli studi effettuati ad Ilha de Moçambique negli anni Ottanta prima dell'iscrizione effettiva dell'isola alla WH List dell'UNESCO. È proprio in questo documento che si legge che la proposta di candidare Ilha de Moçambique all'UNESCO, venne confermata nel 1981 dall'architetto che l'organizzazione sovranazionale inviò per una consulenza, suggerendo inoltre che la Repubblica Popolare del Mozambico avrebbe dovuto ratificare prima la convenzione del 1972.

Mozambique are an outstanding example of an architecture in which local traditions, Portuguese influences and, to a somewhat lesser extent, Indian and Arab influences are all interwoven» mentre per il criterio VI «*the island of Mozambique bears important witness to the establishment and development of the Portuguese maritime routes between Western Europe and the Indian sub-continent and thence all of Asia*».¹⁹⁰ Osservando le mappe realizzate dall'UNESCO, nel report della missione valutativa effettuata nel 1981, è evidente come l'attenzione si rivolse essenzialmente sulla zona che storicamente appartenne ai coloni, tralasciando ancora una volta, nonostante i presupposti politici sembrassero differenti, la zona che forse più delle altre necessitava di essere sottoposta a tutela.

Il caso di Ilha de Moçambique potrebbe essere considerato a mio avviso, come il primo esempio evidente di una modalità di azione non coerente della politica culturale mozambicana, che già in altre occasioni aveva rivelato la sua antinomia, promuovendo nei discorsi la valorizzazione della cultura mozambicana in tutti i suoi aspetti e le sue molteplici sfumature ma costringendo, nella pratica, alla castrazione delle manifestazioni culturali, ritenute più 'tribali'. Il rischio di accentuare divisioni interne, aumentando il rischio di fallimento della costruzione di sentimento di appartenenza nazionale uniforme, determinò il rifiuto di inclusione di determinati aspetti piuttosto che altri, aspetti materiali più che immateriali e spesso legati ad un mondo in tensione verso l'urbanizzazione. Nella pratica questo determinò una riproduzione in chiave post-coloniale di una dicotomia tipicamente coloniale e la proposta di una società nuova sì, che per nel lungo periodo rese chiara la struttura su cui si incardinava ancora una volta gerarchizzata e polarizzata. Ad Ilha de Moçambique ad esempio la narrazione puntò all'esaltazione di aspetti materiali che ricalcavano la natura del paese tutto, ossia la mescolanza e la convivenza di numerosi componenti culturali che erano state capace di vibrare all'unisono e di liberarsi dal potere coloniale, spinti da un comune senso di appartenenza e alla valorizzazione della memoria della tratta degli schiavi come piaga che non si sarebbe più dovuta abbattere, ma il risultato fu la sostituzione di una casta con un'altra. Le sfumature identitarie locali, le

¹⁹⁰ Nella descrizione della scheda UNESCO relativa all'isola si legge: «*The Island of Mozambique is a calcareous coral reef situated 4 km from the mainland coast in the entrance to the Mossuril Bay of the Indian Ocean in Nampula Province of the Republic of Mozambique. A bridge built in the 1960s joins the island to the mainland. The island forms an archipelago with two small uninhabited islands, the Islands of Goa and Sena to the east. The island communities are intimately associated with the history of navigation in the Indian Ocean as the island played a unique role in intercontinental trading links from the 10th century. Its international historic importance relates to the development and establishment of Portuguese maritime routes between Western Europe and the Indian subcontinent. The Island of Mozambique has two different types of dwellings and urban systems. The stone and lime town of Swahili, Arab and European influences in the north half, and the macuti town (city of roofed palm leaves) of traditional African architecture in the south. The stone and lime town, with its administrative and commercial properties, was the first seat of the Portuguese colonial government that lasted from 1507 to 1898. Thereafter the capital was transferred to Lourenço Marques now Maputo. The urban fabric and fortifications of Mozambique Island are exceptional examples of architecture and building techniques resulting from cultural diversity, and the interaction of people of Bantu, Swahili, Arab, Persian, Indian and European origin. The incredible architectural unity of the island derives from the uninterrupted use of the same building techniques with the same materials and the same decorative principles. The island's patrimony also includes its oldest extant fortress (St. Sebastian, 1558-1620), other defensive buildings and numerous religious buildings (including many from the 16th century)*». Per ulteriori approfondimenti e per l'accesso ai dati e alle schede valutative che periodicamente vengono fatte, si rimanda alla piattaforma online dell'UNESCO, nella sezione dedicata ad Ilha de Moçambique: <https://whc.unesco.org/en/list/599>, consultato il 22.09.2018.

musiche, le danze, i saper-fare, si trasformarono in elementi che contornavano gli edifici maestosi che continuano ad imporsi, con tutto il carico emotivo che trasmettono, su ogni altro tipo di interpretazione. Sin dalle prime letture effettuate, nel tentativo di ricostruire lo stato dell'arte relativo all'isola e in particolar modo alla società che la abita, è stata estremamente evidente questa separazione che continua a perpetuarsi tra il 'qui' e il 'là', tra la pietra, elemento solido e resistente, e la pianta, deprecabile e fragile, che si ripeterpetua in una – ancora – scarna produzione letteraria sulle componenti intangibili del patrimonio culturale dell'isola.

L'organizzazione sociale dello spazio nazionale e nello specifico dell'uso degli spazi all'interno dei cosiddetti 'luoghi della memoria', ha comportato la creazione di una mappa emozionale e cognitiva in ogni singolo individuo, secondo cui l'importanza data alle aree più moderne, edificate, maggiormente urbanizzate e occidentalizzate, sono diventate quelle da preservare e considerate culturalmente importanti, o addirittura 'memorabili'. La tangibilità ovviamente fornisce una certezza di collocazione, di inquadramento della realtà sociale e delle memorie storiche, nonché dei significati simbolici che l'immaterialità di un canto e di un saper fare non permette. Con questo non si vuole dire che non esiste una preoccupazione nei confronti della componente immateriale del patrimonio e nel caso specifico delle pratiche culturali e dei saperi dell'isola. Durante il periodo della ricerca si è avuto modo infatti, di partecipare e contribuire ai lavori di rielaborazione del Nuovo Piano Strategico di Gestione del Patrimonio (2018-2022),¹⁹¹ le cui premesse erano quelle di cercare di avanzare e non replicare le esperienze precedenti con un piano maggiormente partecipativo e applicabile alla realtà. Accedere a questo incontro e conoscere chi sono i principali portatori di interesse delle questioni patrimoniali o semplicemente osservare che tipo di relazioni intercorrono tra questi individui, è stata sicuramente una grande occasione che ha permesso di delineare una sorta di mappa dei possibili/reali conflitti esistenti e di comprendere i tentativi di gestione, risoluzione e superamento degli stessi.¹⁹² L'idea di sviluppare una sorta di mappatura degli *stakeholders* attivi sulle questioni patrimoniali a Ilha de Moçambique è nata proprio in questa occasione, tenendo conto delle informazioni raccolte durante il lavoro di campo e quelle raccolte in occasione del workshop stesso.

Partendo dal presupposto che ogni azione relativa al patrimonio segue le direttive del Ministero di Cultura e Turismo a cui sono sottoposte le unità organiche del DNPC a cui è sottoposto l'ARPAC, in quanto istituzione tutelata. A queste sottostanno le varie DPCT, una per ogni provincia. Dato che il lavoro di ricerca ha ristretto il campo di osservazione all'area insulare di Ilha de Moçambique, quando si parla di patrimonio culturale, entrano in gioco altri enti, ognuno con

¹⁹¹ L'incontro *Workshop sobre Processos de Planeamento e Gestão de Sítios do Património Mundial*, si è tenuto tra il 4 e il 6 Settembre 2017, nell'edificio del Município di Ilha de Moçambique ed è stato organizzato dall'UNESCO e realizzato da Albino Jopela, Jano Paixão e Anesia Asse.

¹⁹² L'invito a partecipare ai lavori mi è stato fatto da Amina Cassimo, membro dell'APETUR.

la sua funzione specifica. Il Governo del Distretto di Ilha de Moçambique, il Consiglio Municipale e il GACIM ad esempio. Sostanzialmente questi tre enti rappresentano la maggior forza operante sulla questione patrimoniale, perché a contatto diretto con gli elementi che costituiscono il patrimonio culturale tutelato e la popolazione e costituiscono la forza politica più influente. Dall'altra parte si preoccupano di mettere in atto direttive del governo riguardanti la gestione delle questioni culturali congiuntamente a quelle politiche che dal 2015, con la presidenza di Nyusi sono state accorpate nel Ministero di Cultura e Turismo che a sua volta agisce attraverso la DNPC e la DINATUR. Le ultime elezioni hanno nominato come rappresentante del municipio di Ilha de Moçambique un membro del Frelimo e a differenza della vecchia amministrazione locale quindi, non vi sono, almeno dal punto di vista politico, conflitti tra le parti.¹⁹³ L'istituto che si occupa nello specifico della componente immateriale del patrimonio immateriale, tutelato da governo e sottostante alla DNPC è l'istituto dell'ARPAC, il quale ad Ilha de Moçambique collabora direttamente con il GACIM, che insieme al MUSIM, costituiscono i due organi subordinati del Ministero di Cultura e Turismo con sede distaccata ad Ilha de Moçambique. Come evince la struttura è complessa, come complessi e in alcuni casi sovrapposti risultano compiti e doveri tra le parti. Questo ovviamente genera numerosi conflitti interni che si sovrappongono a reti di tipo familiare e diatribe personali, rendendo molto più complicato del previsto la riuscita di un qualsiasi progetto di sviluppo. Esiste un malcontento diffuso nei confronti dell'amministrazione, che non attribuisce colpe a figure in particolare ma alle modalità di gestione del patrimonio. Spesso nell'aprire dei discorsi relativi al patrimonio significa veder nascere un moto di disapprovazione che attribuisce poi la colpa di tutto ad un ente *super partes* come l'UNESCO, probabilmente perché non avendo una sede *in loco* e nessun abitante dell'isola sia suo funzionario, questo rende più facile farlo fungere da capro espiatorio.

X.: *Mas sabes onde é que e também há uma culpa que eu dou para a UNESCO? Há certas pessoas que vivem aqui na Ilha que quando você fala de património e pergunta é o que património? Não há explicação sobre o assunto. Você vai a uma velha e um jovem pergunta você sabe o que é o património tangível e intangível, ele não lhe diz nada porque não há informação, não há uma professora que chega lá com essa informação que a Ilha é isso é aquilo e as pessoas aqui da Ilha devem preservar as culturas, devem preservar lugares respeitados como monumentos, não há informações sobre isso pode perguntar, se queres provar isso perguntas Omar, pergunta a ele você sabe porque a UNESCO decretou em 1991 que isto é património? Ele não vai-lhe dizer porque não tem informação, quem sabe essas coisas somos nós que estamos com essas coisas. [...] Repara se formos a ver, você vai ver aquele Museu: não tem história Africana, tem uma história colonial que representa. Agora o que que interessa a pessoa que vive lá e tem a sua própria história e chega ali e não vê a sua própria história? Ele também fica despercebido dizer que: «Epah nós não vamos contar, ou não vamos apreciar este património que se perca porque nós não temos nada a ver com isto porque não estão informados». O Museu ali é colonial não tem nada que representa a identidade dos africanos, não tem não! O único museu um pouco que nós podemos respeitar e ver é o museu de Nampula, tem uma pequena parte da identidade Africana mas aqui não tem. [...] Há um ditado português que diz assim: 'a voz dos*

¹⁹³ Nel testo MAGNANI, E. (2013). *Turismo, memoria e tratta degli schiavi. L'heritage come strumento di sviluppo locale in Africa*, Milano, FrancoAngeli. La studiosa riporta che durante il suo soggiorno di ricerca avvenuto nel 2008, la forte rivalità politica esistente tra il sindaco e il governatore, legati rispettivamente a Renamo e Frelimo, inficiava alla riuscita dei piani di sviluppo locale.

pobres não chega ao céu', e realmente há um museu que dizem Museu dos Escravos. Uma parte de nós que nascemos aqui na Ilha não concordamos com isso, mais como nós não somos nada não há como rejeitar aquele Museu.

R.: *E o Jardim da Memória?*

X.: *Aquilo não significa nada para nós que nascemos aqui, porque a gente conhece que aquilo foi armazém dos lubrificantes, aquilo sempre foi um armazém nunca passaram os escravos ali, nunca! Há um esperto que quis arranjar dinheiro com essa coisa toda, comer dinheiro. Não fizeram a consulta popular, porque havíamos de explicar que isto aqui vocês vão procurar o sítio onde passaram os escravos que a gente sabe. [...] Olha Rosa nós conhecemos e sabemos onde se comercializavam os escravos aqui na Ilha de Moçambique e podia ser lá aquele título 'jardim da memória', mais hoje esse lugar é difundido, ele nunca iria de aceitar de fazer um jardim de memória lá, e tem outro lugar que hoje transformou-se aquilo quase numa escola que é a Rádio Girassol que agora é a Faculdade. Também ali se venderam escravos, porque que não puseram ali? Foram fazer nós armazéns, onde a gente sabe, onde a gente viu, isso é um insulto, nem mesmo a UNESCO tinha que fazer a consulta popular: «Queremos fazer aqui um jardim de memória dos escravos, aonde que você acha que os escravos passaram por lá para ficarem na memória das pessoas daquelas pessoas que perderam os seus familiares, sempre há um ressentimento estás a ver?» Porque que as pessoas não vão lá quando chega esse dia da comemoração? Acham que é uma fantochada aquilo não passaram por ali, porque que escondem a verdade das pessoas?»¹⁹⁴*

Vi è sicuramente una cattiva interpretazione dei ruoli che ciascun ente deve assumere relativamente alla gestione del patrimonio e a proposito riporto lo stralcio della responsabile del settore cultura dell'UNESCO in Mozambico, la quale spiega bene questo passaggio.

O.: *Há muitos desafios porque não está a se conseguir fazer-se tudo que tem que ser feito por várias razões: capacitação institucional do próprio governo (o ministério da cultura que é ele que tem a responsabilidade de tomar a liderança); formação (as pessoas que estão lá para fazer as coisas não*

¹⁹⁴ Dato il peso delle dichiarazioni, si preferisce mantenere l'anonimato dell'interlocutore con cui è stata raccolta la testimonianza. Trad. mia: X.: Sai dov'è un'altra colpa che io do all' UNESCO? Ci sono degli abitanti dell'isola con cui è impossibile parlare di patrimonio e se gli chiedi una definizione, non riceverai nessun tipo di spiegazione a riguardo. Se chiedi ad un anziano qual è il patrimonio tangibile e intangibile, non ti dirà nulla, perché non ti dice nulla perché non ci sono informazioni, non c'è un'insegnante che comunica queste informazioni sull'isola, spiegando che Ilha è questo e quello e che è innanzitutto dovere degli abitanti preservare le culture, rispettare i luoghi allo stesso modo dei monumenti. Non se ne parla. Se vuoi avere una dimostrazione prova a fare queste domande ad un Omar e chiedigli perché l'UNESCO ha decretato nel 1991 l'isola patrimonio dell'umanità. Non saprà risponderti perché non conosce a risposta che conosciamo solo noi che abbiamo interesse per queste cose. Prendiamo ad esempio quel museo e possiamo constatare che non vi è niente che rappresenta la storia africana se non l'aspetto coloniale. Ora, a chi vive in quella zona dell'isola (*cidade de macuti*) che cosa interessa l'arrivare lì e non sentirsi rappresentato? Rimane confuso e dice: 'Noi non valorizzeremo questo patrimonio né lo apprezzeremo perché non abbiamo nessun tipo di legame con esso', tutto ciò perché non conosciamo. L'unico museo che forse possiamo rispettare un po' è il museo di Nampula, in cui è rappresentata una piccola parte dell'identità africana che qui non c'è. C'è un detto portoghese che dice 'la voce dei poveri non arriva al cielo' e invece c'è un museo che dicono sia il Museo degli schiavi. C'è una parte di noi che siamo nati sull'isola che non concordiamo ma dato che non siamo nessuno non possiamo farci nulla. R.: Stiamo parlando del Giardino della Memoria? X.: Sì quello non significa nulla per chi è nato qui! Noi sappiamo lì sorgeva un magazzino di lubrificanti ed è sempre stato un magazzino! Gli schiavi lì non ci sono mai passati. Probabilmente vi era un esperto che voleva ottenere danaro da questa faccenda. Non fecero una consultazione popolare in cui gli avremmo spiegato dove sorgesse realmente il posto che stavano cercando e che noi conosciamo. Guarda Rosa noi li conosciamo questi posti e sappiamo dove venivano venduti gli schiavi qui a Ilha de Moçambique e dove avrebbe dovuto stare il 'giardino della memoria'. Ormai è tardi, già è stato fatto lì, nessuno accetterebbe di costruire un altro giardino della memoria. Per esempio c'è un posto che ora è una scuola, dove sorgeva Radio Girasole, che oggi è un edificio della facoltà. Anche lì si vendevano gli schiavi e quindi perché non farlo lì? Dovevano farlo nei magazzini, proprio dove sappiamo tutti che non vi era nulla. Questo è un insulto e nemmeno l'UNESCO che avrebbe dovuto fare consultazione popolare in cui chiedevano: 'Vogliamo fare qui un giardino di memoria degli schiavi. Dove pensate che siano passati gli schiavi così per permettere a chi ha perso familiari di avere un luogo in cui ricordarli?'. Per questo vi è sempre un risentimento. Perché gli isolani non vanno mai lì quando è un giorno di festa? Perché pensano sia una presa in giro. Perché nascondono la verità alle persone?

têm formação como tu tens, como eu tenho, eu também sou antropóloga sócio cultural, os que estão lá não têm essa formação para poder perceber que a cultura não é apenas a dança, a música, a comida e por aí fora, a cultura é uma ciência que tem todos os requisitos que qualquer outra ciência tem, como agricultura, as minas, a educação e por aí fora). Então existem esses desafios que faz com que não haja muitos avanços e nós na UNESCO não podemos obrigar o governo a fazer aquilo que têm que fazer, porque eles são soberanos! Nós chamamos atenção: 'Vamos fazer isto' ou 'é preciso fazer isto', mais eles precisam de perceber o que é preciso fazer! Muitas das vezes só fazem porque: 'Ah! A UNESCO diz que temos que fazer e vamos fazer!'. Então quando é assim, fica complicado porque você já não consegue implementar porque não há algo que tu pensas, repensas, analisas e chegas a uma conclusão que diz: 'okay, para eu conseguir resolver ter resultado neste assunto, tenho que fazer uma estratégia, ou que preciso de uma lei, ou que preciso de uma política'. [...] Não, não é trabalho da UNESCO fazer tudo! É património UNESCO? Não, é património de Moçambique que foi declarado pela UNESCO, é aí onde há confusão infelizmente. As pessoas têm de perceber que a UNESCO proclamou a Ilha a pedido do governo. A UNESCO é a única entidade mundial que declara ou proclama locais como património, os governos são soberanos e pedem a UNESCO. Se amanhã o governo de Moçambique disser: «Olha nós não queremos mais saber da Ilha como património, retiramo-nos da lista a UNESCO», não vai dizer não, porque a UNESCO não é a responsável daquele património. [...] Se eles (os habitantes da Ilha de Moçambique) se juntassem e ver qual é o problema ou o que que nós devemos fazer para manter vivo o nosso património cultural... Aqueles velhos sabem o que que é o património!¹⁹⁵

Il fatto di non sentirsi rappresentati abbastanza e di non essere stati presenti per troppi anni all'interno degli interessi delle politiche di valorizzazione che hanno schiacciato la cultura locale sotto il peso delle costruzioni coloniali, ha contribuito enormemente alla nascita di critiche relative all'operato di un ente globalmente riconosciuto come l'UNESCO anche se questi non è l'unico incolpato per la cattiva gestione del patrimonio più che altro materiale. Una delle entità maggiormente discusse è proprio il GACIM. Creata *ad hoc* per la salvaguardia dell'isola, subì un grave tracollo durante la guerra civile e ricostituita poi, aprendo una nuova fase nel 2007, con a capo il dott. Girimula. Le critiche mosse contro l'organico e la gestione dello stesso sono diverse e fanno appello in primo luogo ad un'adeguata formazione degli impiegati sulle questioni patrimoniali a partire dallo stesso direttore che essendo uno specialista di diritto pare faccia poi fatica a avere

¹⁹⁵ Dall'incontro con Ofelia da Silva, responsabile settore cultura, UNESCO-MOÇAMBIQUE, tenuto il 16.11.2017. Trad mia.: Abbiamo molte sfide da affrontare dato che non stiamo riuscendo a fare tutto ciò che vorremmo per diversi motivi: l'*empowerment* istituzionale del governo stesso (il ministero della cultura è l'ente che ha la responsabilità di prendere il comando); formazione (le persone impiegate del governo non hanno una formazione adeguata, come ce l'hai tu o come ce l'ho io, che sono antropologa socio-culturale e non sono quindi in grado di rendersi conto che la cultura non è solo danza, musica, cibo e così via, la cultura è una scienza che ha tutti i requisiti che ogni altra scienza ha, come l'agricoltura, la geologia, l'istruzione e così via). Quindi dobbiamo superare queste sfide che non ci permettono di avere grandi avanzamenti e noi dell' UNESCO non possiamo costringere il governo a fare ciò che deve fare, perché sono sovrani! Quindi richiamiamo l'attenzione: 'Facciamo questo' o 'bisogna fare questo', ma devono capire bene cosa è necessario fare! La maggior parte delle volte lo stato lo fa solo perché: 'Ah! L'UNESCO dice che dobbiamo farlo allora facciamolo!'. Allora, quando è così, diventa molto più difficile perché si riescono ad implementare bene i progetti perché non c'è alle spalle un processo in cui si si pensa, ripensa, analizza e si arriva ad una conclusione in cui si dice: 'Va bene, per riuscire ad avere questo risultato in questo ambito, devo costruire una strategia, oppure ho bisogno di una legge, o di una politica'. No, non è compito dell'Unesco fare tutto! È patrimonio dell'UNESCO? No, è patrimonio del Mozambico che è stato dichiarato dall'UNESCO, è lì dove c'è purtroppo confusione. Le persone devono rendersi conto che l'UNESCO ha proclamato l'isola su richiesta del governo. L'UNESCO è l'unica entità al mondo che dichiara o proclama i siti come patrimonio, i governi sono sovrani e chiedono all'UNESCO. Se domani il governo del Mozambico dice: 'Guarda, non vogliamo più l'isola come patrimonio, toglieremo l'UNESCO dalla lista', noi non diremo di no, perché l'UNESCO non è responsabile di quel patrimonio. [...] Se loro (gli abitanti dell'Isola del Mozambico) si riuniscono e vedono qual è il problema o cosa dobbiamo fare per mantenere vivo il nostro patrimonio culturale ... Quella vecchia gente sa che cos'è il patrimonio!

un'idea del concetto di patrimonio culturale che vada oltre il diritto di proprietà del singolo. La necessità di dare agli edifici sottoposti a tutela, la possibilità di beneficiare di una ristrutturazione grazie all'apporto di risorse economiche private, porta il GACIM,¹⁹⁶ unico ente in grado di prendere decisioni a riguardo, di cedere a chi dall'esterno decida di investire su Ilha de Moçambique.¹⁹⁷ Il rischio a cui si va incontro in questo modo però, è quello di mettere in mano a sconosciuti un patrimonio dal valore inestimabile e bene i cui valori culturali prodotti dovrebbe essere posti a beneficio della comunità globale.

La funzione delle associazioni culturali e della società civile è generalmente quella di soppesare le lacune che la struttura governativa presenta a livello locale. In questo caso l'APETUR, *Associação dos Pequenos Empreendedores do Turismo da Ilha de Moçambique*, rappresenta ad oggi una delle associazioni più attive e riunisce i piccoli imprenditori che operano sull'isola. Questa inizialmente collaborava con l'*Associação dos Amigos da Ilha de Moçambique* che negli ultimi anni però pare abbia perso la spinta che negli anni passati aveva, il cui obiettivo era quello di migliorare le condizioni dell'isola, attraverso la scrittura di progetti e la ricerca di fondi. In queste due associazioni vi è un alto tasso di presenze di membri che già in periodi antecedenti l'indipendenza facevano parte di famiglie di assimilati o di famiglie miste, che condussero una vita sicuramente più agiata di quella delle famiglie residenti nei quartieri.¹⁹⁸ L'interesse di questi, sicuramente legato a questioni di tipo economico, non mi è parso sempre in accordo con le decisioni prese dagli enti amministrativi. Mi sarei aspettata infatti di registrare una maggiore spinta alla mercificazione degli elementi culturali esistenti da parte degli imprenditori piuttosto che dagli enti del governo ma è doveroso invece sottolineare che sono state numerose le occasioni in cui ho assistito a discussioni, specialmente in occasione del workshop dell'UNESCO, in cui membri dell'APETUR, si battevano per il mantenimento dell'isola in una dimensione turistica sostenibile, a differenza di quelli legati specialmente al consiglio municipale, che non comportasse il rischio di una totale perdita della componente identitaria locale e un totale mutamento del proprio *modus vivendi* a favore di un turismo di massa dovuto ad esempio, al

¹⁹⁶ Per maggiori informazioni relative ai compiti istituzionali del GACIM si consiglia di consultare la sezione ad esso riservata sul portale dedicato agli enti formali che operano su Ilha de Moçambique, disponibile al link: <https://www.ilhademocambique.co.mz/entidade/gabinete-de-conservacao-da-ilha-de-mocambique>, consultato il 23.09.2018.

¹⁹⁷ Non ho certezza di tale informazione, in quanto non è stato possibile accertarmi durante la missione della sua veridicità, ma in alcune occasioni ho assistito a discorsi in cui mi si faceva presente che sono numerose le case presenti nel *bairro* Museu i cui proprietari sono persone che non vivono sull'isola e che le lasciano vuote la maggior parte dell'anno, utilizzandola solo in alcuni periodi dell'anno. Questo pare contribuisca alla non possibilità di accedere al quartiere 'alto' da parte della popolazione, in quanto vengono favoriti acquirenti che sebbene occupino in modalità stagionale le aree, contribuiscono alla ristrutturazione e alla conservazione degli edifici storici, cosa altrimenti impossibile con i soli fondi che spettano agli enti locali.

¹⁹⁸ Spesso ho avuto modo di incontrare uno dei membri fondatori dell'associazione degli amici di Ilha de Moçambique, il prof. Luis Filipe Pereira, storico pensionato della UEM che oggi risiede a Maputo ma che è nato e cresciuto ad Ilha. Durante tutta la sua carriera il suo interesse per l'isola e per la ricostruzione dei fatti che la riguardavano è stato enorme che mi ha aiutato enormemente nella preparazione della ricerca sull'isola e fornito numerosi contatti utili e consigli.

dirottamento di navi da crociera dal Sudafrica o dalla Tanzania. Gli equilibri dell'isola sono infatti molto delicati e una presenza massiccia di stranieri (mozambicani e non) in veste di turisti comporterebbe non solo una riorganizzazione degli spazi di tutta l'isola, costringendola date le sue dimensioni ridotte, ad un'esposizione totale al mercato turistico che per quanto possa favorire il circolo monetario, comporterebbe una sorta di invasione in questioni che in altri contesti rimarrebbero private. Qui invece, essendo un contesto africano e povero, spesso molti si sentino in diritto di erigersi ad eroi del giorno, contribuendo invece al peggioramento di una visione, a mio avviso, totalmente coloniale di questi luoghi e dello stesso turismo. Concordo infatti pienamente con la visione di alcuni membri dell'associazione che lamentano il comportamento di turisti ed in particolare di un nutrito numero di cittadini che continuando a interpretare questi come dei salvatori, trasmettono ai più giovani tale idea, alimentando così il costume del chiedere costantemente l'elemosina, con la pretesa che gli si venga offerto un pacco di biscotti, una penna, un pallone o qualsiasi altra cosa, anche non necessitandone effettivamente, sostituendo questa attività a quella che un bambino o un fanciullo, dovrebbe avere come prima occupazione: la scuola.

Oggi sono stata chiusa tutto il giorno all'Ancora d'Ouro a lavorare, unico posto in cui ho a disposizione una connessione. Questo però ha comportato che mi trovassi faccia a faccia con situazioni che non avevo mai visto di persona. Una Coppietta di giovani portoghesi in vacanza si è presentata al ristorante con uno dei piccoli che scorrazzano solitamente nell'isola dietro i turisti. Questo piccolo ha soli cinque anni e lo conosco perché oltre ad incontrarlo sempre, la scorsa notte, verso le 23, ero con Joana del Rubi e altri giovani dell'isola a fare una chiacchiera e lo abbiamo visto passeggiare alla ricerca di qualcuno che gli regalasse biscotti o qualsiasi altro tipo di elemosina possibile insieme ad altri. Abbiamo cercato come al solito di mandarli a casa. Capisco che per chi non vive in questi posti possa essere difficile non cadere in questi tranelli e che pensino di fare bene a questi bambini comprandogli un pallone o un pacco di biscotti. Questi sono dei gravi problemi etici a cui si deve far fronte se si vuole provare a far decollare il mercato turistico dell'isola. Effettivamente per chi mette in conto di fare un tale viaggio, offrire un pranzo ad un giovane non cambia nulla sul proprio bilancio ma ci si è mai chiesti se quel gesto cambia effettivamente qualcosa nella vita di quel bambino? Se da un lato questo gli regala degli attimi o un'intera giornata di felicità (effimera), probabilmente in pochi si rendono conto che questo alimenta un circolo vizioso che parte proprio dai nuclei familiari: molti di questi giovani, a causa di questa convinzione diffusa, di essere in grado di ricevere sempre qualcosa dai turisti, sono stimolati a rimanere per strada così da non gravare ulteriormente sul già pessimo bilancio familiare. Liberarsi dal peso di dover nutrire questi fanciulli significa obbligarli a rimanere per strada tutto il giorno per provare a riempire lo stomaco e non rischiare di andare a letto senza cena. Come comportarsi quindi? È giusto però pensare di avere il diritto di poter prendere un bambino per strada e passare un pomeriggio intero con lui, nutrirlo ed erigersi a 'genitori provetti del giorno', senza accorgersi che mentre loro giocano a questa farsa nel frattempo alle finestre alle loro spalle si è creato un folto gruppo di ragazzini accalcati a guardare chi per quel giorno ha vinto la lotta alla sopravvivenza. Questi comportamenti però alimentano quell'idea che i bianchi hanno sempre una gran quantità di danaro a loro disposizione e che devono solo chiedere e gli sarà dato. (dal diario di campo del 22.08.2017)

I problemi dell'incontro sono evidentissimi ed è sicuramente necessaria un'urgente educazione alla sua realizzazione che in questo caso è particolare: l'incontro di tipo turistico avviene tra due comunità, una che accoglie e l'altra che si sposta dal luogo in cui vive spinto da un bisogno di

evadere, di conoscere, di vivere un'esperienza autentica e inevitabilmente «la mobilità umana che si sedimenta in tale contesto agisce in vario modo sui confini culturali e innesca varie forme di conflitti identitari per i soggetti interessati» (SIMONICCA, 2004:35).

Un ulteriore gruppo di attori sociali che si presentano a mio avviso in duplice veste, ossia in qualità istituzionale e in qualità di abitanti dell'isola, sono individuabili nelle figure di Hafiz Jamú e di Cassimo Abdur Remane. Il primo infatti è *xequê* della Confraternita sufi Qadiriyya Bagdad, *leader* religioso e appartenente ad una delle famiglie più antiche di Ilha de Moçambique. L'altro invece è presidente dell'*Associação dos Pescadores da Ilha de Moçambique*. Entrambi insieme a Fefé Andigg Loy che non era presente al workshop, hanno costituito circa quindici anni fa l'associazione Ilha de Moçambique,¹⁹⁹ di cui Hafiz è il presidente proprio per una sua volontà di voler far confluire dei finanziamenti per la popolazione dei *bairros*.

R.: *Esta instituição nasceu quando?*

H.: *Nasceu há quinze anos. Eu comecei a pensar exatamente como você está a pensar agora: porque é que nós somos apagados na história? Porque é que estão a ser vendidos estes edifícios, porque é que se fala de conservação se a conservação destes edifícios depende da conservação da memória que está lá? Comecei a pensar assim há quinze anos atrás e depois quando comecei a lutar com isso entrei em choque com aqueles que queriam lucros através destas casas e fui abafado.*²⁰⁰

Quello che sicuramente ho notato durante il workshop è che questi due, in rappresentanza non solo delle loro associazioni ma del mondo islamico presente sull'isola, erano le figure ad entrare maggiormente in conflitto con il resto della comunità, avanzando critiche importanti e tenendo in considerazione i costumi di una comunità al 90% musulmana, che necessita di attenzioni particolari specialmente quando si parla di immaginari futuri e migliore da apportare all'abitare, specialmente nei *bairros* della *cidade de macuti*.

Un ente che inizia ad avere un peso notevole nella scena politica dell'isola ma che necessita ancora di tempo per l'ingresso effettivo all'interno delle dinamiche, ancora troppo intricate in un sistema di legami familiari difficile da sciogliere, è sicuramente l'UniLurio che come abbiamo già detto ha implicato con l'apertura di una sua sede a Ilha de Moçambique, l'avvio di un moto di gentrificazione della zona di macuti per l'accoglienza di studenti. Nell'occasione del workshop gli architetti dell'università riproposero delle soluzioni maturate durante un importante incontro

¹⁹⁹ Dalle informazioni ricevute non ho compreso se l'associazione è stata realmente depositata o se lavora ancora in maniera informale.

²⁰⁰ Dall'incontro con Hafiz Jamú, Cassimo Abdur Remane e Fefé Andigg Loy il 30.08.2018. Trad. mia: R.: Quando è nata questa associazione?; H.: È nata quindici anni fa. Iniziai a pensare esattamente quello che stai pensando tu ora: perché siamo cancellati nella storia? Perché questi edifici vengono venduti, perché parliamo di conservazione se la conservazione di questi edifici dipende dalla conservazione della memoria che essi perpetuano? Ho iniziato a pensarla in questo modo quindici anni fa e poi quando ho iniziato a lottare contro tutto ciò e mi sono scontrato da con chi voleva creare dei profitti attraverso queste case, per questo dono stato soffocato.

realizzatosi a luglio del 2017 con membri del CES di Coimbra,²⁰¹ relativamente alle modifiche da apportare alle case di macuti per una miglioria delle condizioni igienico-sanitarie, ipotizzando una soluzione secondo cui tutti potrebbero provare ad avere un bagno in casa. Se tutti i vari enti collaborassero e si riunissero periodicamente per potersi confrontare probabilmente ne verrebbe fuori sicuramente un clima più disteso, in cui i suggerimenti dati da membri della comunità locale, potrebbero essere più facilmente inglobati nei progetti, andando oltre le beghe personali o familiari.

Nel contesto di Ilha de Moçambique come evince vi è poca rappresentatività della popolazione, specie di quella che risiede nella zona tradizionale se non di alcune figure chiamate a presenziare senza però riuscire ad avere il giusto coinvolgimento nelle discussioni. Un esempio raccolto è stato quello della signora Saaline Abdul Azize, *regulo dos bairros* che compongono l'antica *cidade de macuti*, meglio conosciuta come *Rainha dos bairros*. La sua presenza a mio avviso potrebbe essere emblematica in situazioni come quella del workshop in cui l'obiettivo era preparare un nuovo piano di gestione del patrimonio importante per la popolazione. La signora però non è mai intervenuta nelle discussioni e solo successivamente ho compreso il perché. Avevo già avuto modo di incontrarla grazie al signor Joaquim Nazário Saide, insegnante di storia e responsabile dell'area culturale nel dipartimento distrettuale di *Educação Juventude e Tecnologia da Ilha de Moçambique*, che per qualche giorno mi ha accompagnato durante i sopralluoghi presentandomi persone da cui avrei potuto ricavare delle informazioni. Il piano concordato fu quello di cominciare a presentarmi innanzitutto da persone con maggiore potere istituzionale e poi successivamente rivolgermi a quelle più anziane che avessero vissuto il periodo coloniale. Per questo motivo la prima persona che incontrai fu proprio la *Rainha* la quale però non comunicava direttamente con me ma preferiva rivolgersi in emakhuwa con Joaquim che a sua volta faceva da mediatore. La cosa mi lasciò un po' perplessa dato che per essere membro dell'amministrazione è necessario perlomeno saper parlare un minimo di portoghese per poter comunicare con le istituzioni e saper leggere i comunicati redatti. L'investimento di tempo e risorse effettuate per conquistare la fiducia della signora Saaline è stato quindi notevole, fatto di visite anche senza informatori e mostrandomi capace di interagire e aggirarmi nei *bairros* da sola. Si è infatti costantemente messi alla prova per vedere fino a dove ci si spinge, ma una volta compreso il canale di comunicazione da utilizzare con quel determinato individuo è tutto più semplice. Un giorno infatti, spinta da un po' di coraggio probabilmente, la donna mi confessò che non si sentiva completamente a suo agio nel parlare in portoghese con me e con i membri istituzionali, perché il suo livello era buono per intraprendere una conversazione di

²⁰¹ Faccio riferimento all'evento *Oficinas de Mubipiti: planeamento estratégico, património desenvolvimento*, realizzato tra il 19 e il 29 giugno 2017, che daranno continuità ad un progetto avviato già da diverso tempo di creazione di un *database* completo sugli studi effettuati sull'isola, ossia il *Centro de Estudos e Documentação da Ilha de Moçambique* – CEDIM, e la creazione di un futuro *Centro de Interpretação de Mubipiti*, che si qualificherebbe come il primo risultato concreto del CEDIM.

tipo informale, che però non le permetteva di seguire i codici comportamentali consoni ad una persona con il suo titolo istituzionale e necessari agli incontri in cui doveva presiede. È quindi sicuramente questo uno dei motivi per cui non si è mai pronunciata neanche in quell'occasione dei workshop in cui chiunque ha avuto qualcosa da dire. L'etichetta in Mozambico è qualcosa da dover rispettare necessariamente, precede ogni occasione istituzionale e i rapporti formali, provocando in casi come questi, la delimitazione dei confini tra un anello e l'altro della struttura gerarchica sociale che successivamente viene riprodotta anche in contesti 'tradizionali'. La rigida separazione tra i membri appartenenti alle caste istituzionali crea un modello sociale che ricalca in qualche modo quello coloniale e che intimidisce i meno scaltri o aumenta eccessivamente chi riesce a guadagnare un titolo che gli assicuri una migliore posizione nella scala sociale. Questa è una situazione che si è ripetuta molte volte anche con attori informali, comportando conseguentemente un enorme sforzo di sociabilità per il recupero delle informazioni con gli isolani. Ricollegandoci all'evento a cui partecipai sull'isola e alla luce di quest'ultime riflessioni, ritengo che non vi sia nulla di cui meravigliarsi del fatto che nonostante la nutrita presenza di associazioni culturali sull'isola, che permettono l'esistenza di spazi di aggregazione in cui conoscere e confrontarsi con altre persone, attraverso le attività culturali e artistiche locali, in occasione dell'incontro avesse un'esigua rappresentatività, tra cui la presidentessa del ACUMIM - *Associação Cultural das Mulheres da Ilha de Moçambique* e di una scarsa partecipazione. La violenza strutturale si ripercuote in situazioni in cui la creazione del luogo, l'oggettivazione degli spazi, dovrebbe prendere in considerazione la voce dei gruppi sociali che vi appartengono, valorizzandola. Il discorso di potere continua invece a favorire una forma di dialogo dall'alto verso il basso. La conferma mi è stata data quando una volta recatami nella sede del consiglio municipale e avendo avuto la possibilità di conferire con il *vereador* che si occupa di questioni sociali e religiose, non abbia avuto accesso neanche ad una lista di tutte le associazioni presenti, che pare siano molte e che se ne costituiscano sempre delle nuove.

M.: *Temos muitas associações aqui na Ilha de Moçambique, mas são associações temporárias. Nós temos a cerca de 25 associações, mas são associações de jovens que funcionam temporariamente, portanto, querer ir ao terreno para ir a procurar estas associações provavelmente, não vai produzir bons resultados.*

R.: *Mas qual é o objetivo destas associações?*

M.: *Muitas das vezes nós buscamos...são associações de jovens que agora aparecem e agora desaparecem, que aparecem quando têm trabalhos, comida pelo trabalho as vezes quando o Conselho Municipal precisa destes grupos, ajudar a fazer limpeza, nas praias e em resposta o Município dá alguma coisa, portanto, é mais o menos por aí. A ideia chave é buscar os jovens de modo que saiam de outros comportamentos não aceitáveis dentro da comunidade. Portanto, o pano de fundo é este: sensibilizar os jovens para não se desviar, sensibilizar até ter iniciativas próprias para criar sustentabilidade.²⁰²*

²⁰² Dall'incontro con il *vereador* Machua del 14.08.2017. Trad. mia: M: Abbiamo molte associazioni qui sull'isola del Mozambico, ma sono associazioni temporanee. Abbiamo circa 25 associazioni, ma sono associazioni giovanili che lavorano temporaneamente, quindi l'intenzione di andare sul campo per cercare queste associazioni probabilmente non

Se il numero delle associazioni giovanili e culturale é altissimo, è vero anche che spesso queste si formano in occasione dell'arrivo di fondi che possano beneficiare, anche solo per pochi giorni, a chi contribuisce con il proprio tempo per l'implementazione di un progetto qualsiasi, un po' come se fosse uno *extique*.²⁰³

Ilha de Moçambique invece pullula di saperi 'volatili' che comprendono una vasta gamma di aspetti del patrimonio culturale dell'isola e del paese tutto, che vengono conservati proprio all'interno delle realtà associative culturali più durature, di cui le donne si ergono a reali detentrici della chiave di accesso di codici che ancora resistono alle mutazioni dei tempi e degli usi di tali pratiche. I nomi delle principali associazioni, corrispondono tra l'altro ai più famosi gruppi di danza Tufo e sono: una danza di origine araba, , sono: *Estrela Vermelha*, *Forte Amizade*, *Nucleo da Mulher*, *Beleza Pura*. Esiste una sostanziale differenza tra la zona in cui si concentrano i beni messi sotto tutela dall'UNESCO e quella in cui si concentra la società locale con le sue tradizioni, i suoi usi e i suoi costumi. La vita di Ilha de Moçambique come sappiamo ha avuto luogo sin dalla sua edificazione, su due dimensioni parallele ma mi preme sottolineare che probabilmente l'unica cosa che realmente le distingue è la vitalità che la zona di macuti riesce a preservare per tutto l'arco della giornata, mentre quella 'patrimoniale' o 'memorabile', si svuota e si spegne con il tramonto del sole.

[...] la città di macuti è tutt'altro che morta: la vita vi continua attraverso nuove forme, e oggi l'isola non può essere pensata immaginando una parte ed escludendo l'altra. Ma se per molti, anche per gli stessi abitanti, l'isola è un universo distante, rovine che appartengono a un passato ignoto o che comunque non li riguarda in un mondo in cui le preoccupazioni e le necessità del quotidiano sono ben altre, il patrimonio culturale, eredità di un passato di tutto un popolo, è comunque là nelle pietre e nella loro storia. Ilha rappresenta, nei suoi molteplici e contraddittori aspetti storici, la memoria culturale su cui si regge la mozambicanità, ovvero l'elemento aggregante di tutta la popolazione che oggi condivide un territorio comune, anche se proviene da esperienze e percorsi personali e collettivi molto diversi e da incontri violenti che hanno caratterizzato la storia del Mozambico, in epoche antiche e fino ai nostri giorni. (ZAMPONI, 1999:25)

Il generale malcontento registrato da parte della popolazione è solitamente legato alle condizioni di vita che continuano a dividere l'isola in due mondi. In generale si tende a colpevolizzare sempre

produrrà buoni risultati.R.: Ma qual è lo scopo di queste associazioni?; M.: Molte volte siamo noi che le cerchiamo...sono associazioni di giovani che ora appaiono e scompaiono ora, che appaiono quando c'è un lavoro, quando si offre cibo in cambio di lavoro. A volte quando il Comune ha bisogno di questi gruppi, aiutano a ripulire le spiagge e il Comune dà qualcosa, quindi è più o meno così. L'idea chiave è impegnare i giovani per evitare che compiano comportamenti inaccettabili all'interno della comunità. L'idea di fondo è questa: sensibilizzare i giovani attraverso iniziative che creano sostenibilità.

²⁰³ L'*extique* è una sorta di forma di cooperativismo sociale rudimentale che mira ad assicurare il mutuo soccorso in termini finanziari da parte del gruppo che si forma secondo legame di parentela o di amicizia, o di vicinanza. Di fondo deve esserci un legame socialmente riconosciuto che permette la creazione di una base di fiducia comune, su cui contare. Sulla base della quantità di partecipare si struttura un calendario di incontri annuale. Lo scopo è infatti quello di allargare la rete familiare o di alleanze sociale e di versare un piccolo contributo di volta in volta. La somma delle contribuzioni totali, stipulata precedentemente, viene consegnata di volta in volta nelle mani di uno dei partecipanti. Questo dovrebbe permettere di facilitare il percorso di ognuno nel voler realizzare delle miglie nella propria vita.

qualcuno della situazione e perché credo sia l'ente più lontano, in quanto ha sede a Maputo e più idealizzato, spesso si sente dire che la colpa di tutto questo è dell'UNESCO, come se dal momento in cui l'isola fosse iscritta nella lista dei siti patrimoniali dell'umanità, la responsabilità per molti si fosse riversata totalmente nelle mani di quest'ente sovranazionale. In realtà però credo che la presenza di un'equipe *super partes*, magari anche dell'UNESCO, che dovrebbe offrire un appoggio tecnico nell'elaborazione delle politiche culturali, svolga un periodo di permanenza prolungato sull'isola, con un approccio più etnografico, magari potrebbe giovare all'isola. Dico dell'UNESCO, perché ritengo che questo potrebbe evitare la ricaduta nelle reti familiari, religiose, politiche che danneggiano il territorio invece di stimolarlo allo sviluppo, ripeterpetuando antichi schemi organizzativi che fino ad ora non hanno cambiato per nulla la situazione.

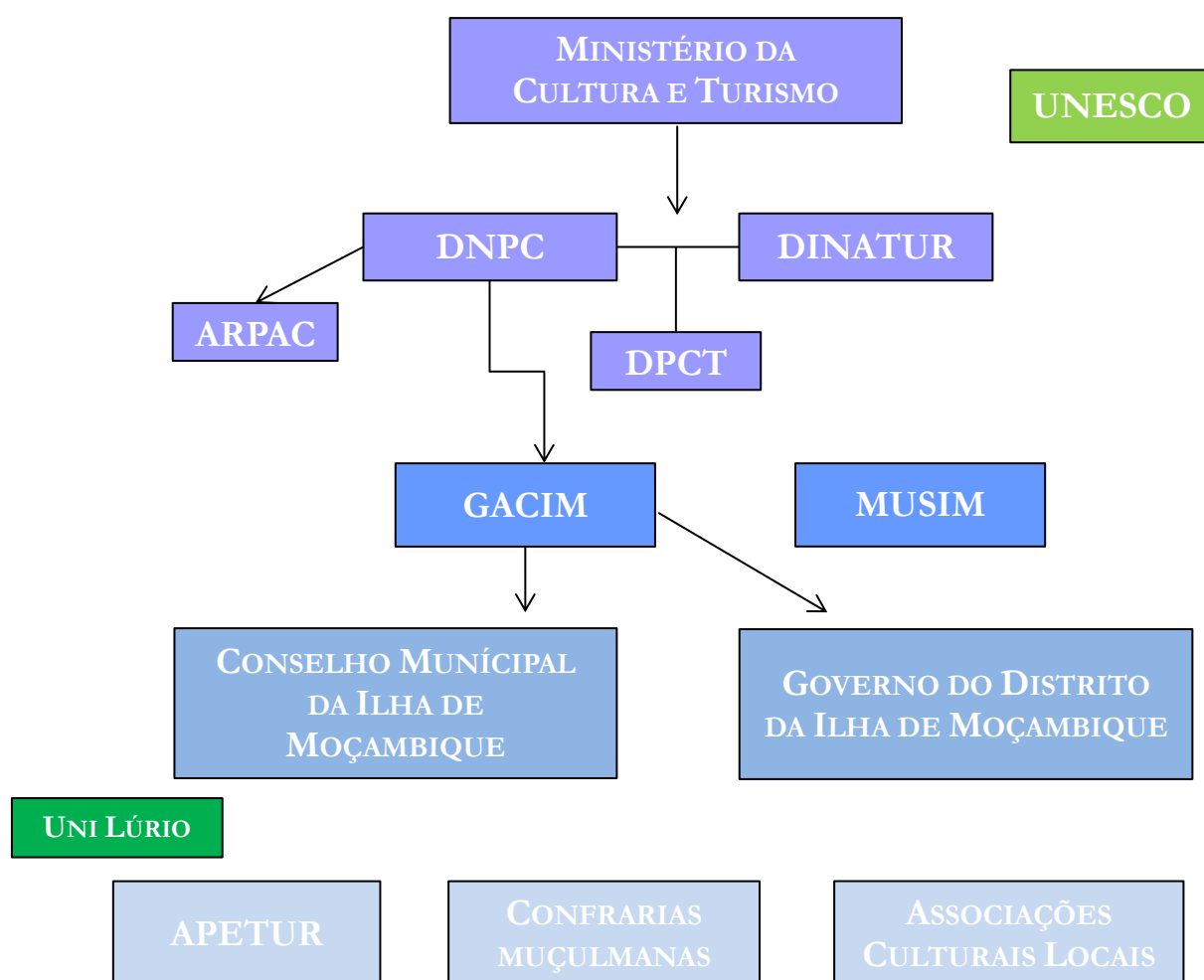


Figura V.6 – Mappa degli *stakeholder* di Ilha de Moçambique.

ILHA DE MOÇAMBIQUE



Foto 1 – Veduta tetti di *macuti* del *bairro* Esteu, dall'Av. 25 de Setembro. Particolare Moschea sullo sfondo



Foto 2 – Particolare casa di *macuti*, con muratura realizzata con pali di legno e riempita con pietre. *Bairro* Litine



Foto 3- Veduta del *bairro* Macaripe da Ponta da Ilha



Foto 4 – Case in muratura. Particolare antenna su tetto di *macuti*. *Bairro* Santo Antonio



Foto 5 – Antenna pubblica, punto di incontro giovanile. Sullo sfondo la Chiesa di Santo Antonio



Foto 6 – Esempi di sostituzione dei tetti in *macuti* con lamiere. Bairro Macaripe



Foto 7 – Bambini seduti sul muretto dell'Ospedale Coloniale, antica frontiera tra la *cidade de macuti* e la *cidade de pedra e cal*



Foto 8 – Edifici dell'antico Ospedale Coloniale



Foto 9 – Donne durante la vendita quotidiana di frutta e verdura, *bairro* Museu



Foto 10 – Case in muratura, patrimonio dell'UNESCO. *Bairro* Museu, particolare campanile São Paulo



Foto 11 – Antica capitaneria di Porto, *bairro* Museu



Foto 12 – Particolare all'interno del Forte di São Sebastião



Foto 13 –Cisterna di raccolta dell'acqua nella Cappella di Nossa Senhora de Baluarte



Foto 14 – Cappella di Nossa Senhora de Baluarte



Foto 15 – Cortile interno del Palazzo del Governatore, oggi Museo di Ilha de Moçambique



Foto 16 – Particolare Lampione, Palazzo del Governatore



Foto 17 – Particolare Cappella di São Paulo, Museo di Arte Sacra



Foto 18 – Particolare Altare Cappella di São Paulo, Museo di Arte Sacra

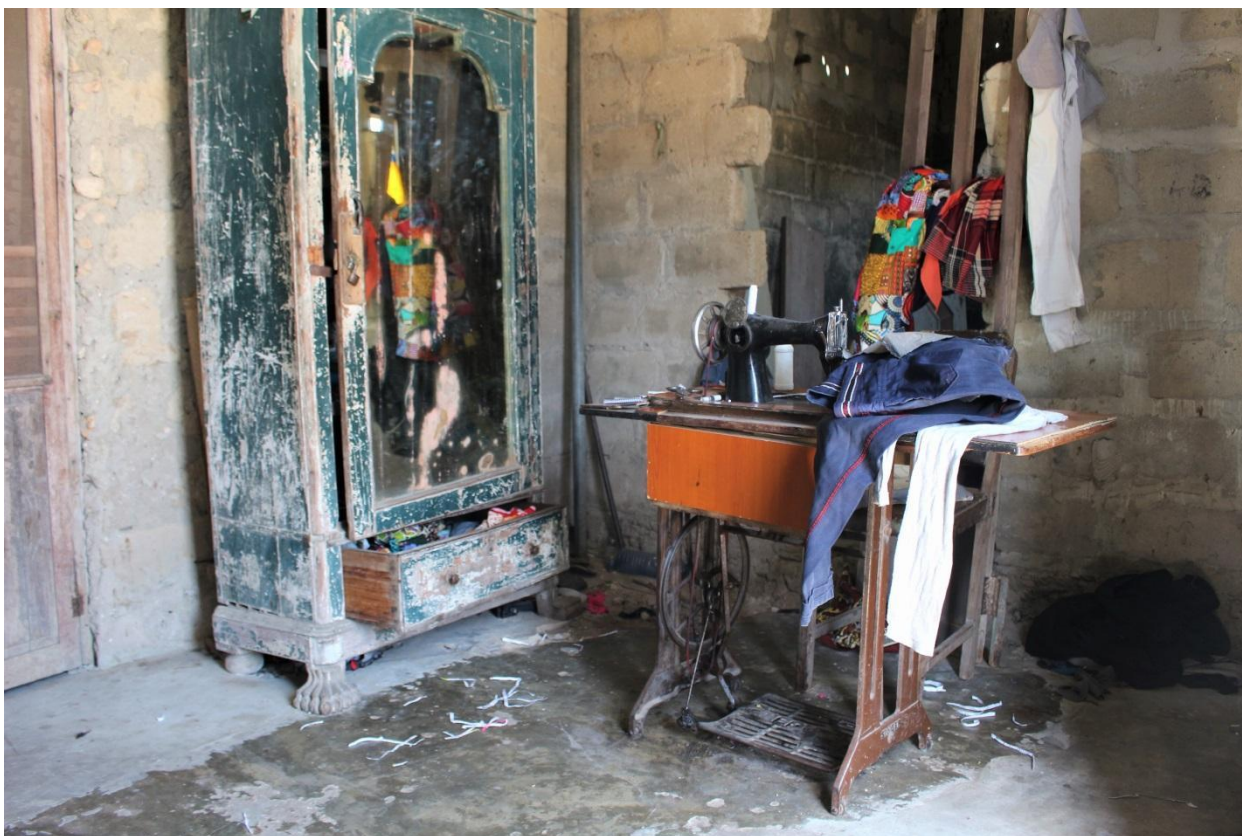


Foto 19 – Casa del *regulo bairro* Litine



Foto 20 – Preparazione del pane di Ilha, casa del *regulo bairro* Litine



Foto 21 – Vendita del carbone, *bairro* Areal



Foto 22 – Giochi di strada, *bairro* Areal



Foto 23 – Raccolta dei molluschi con la marea bassa. *Bairro Areal* sullo sfondo



Foto 24 – Ricerca di perline e monetine d'argento sulla spiaggia



Foto 25 – Gruppo di danza e canto Maulide



Foto 26 – Particolare strumenti della danza Maulide



Foto 27 – *Focus Group* adulti e anziani di Ilha de Moçambique (1)



Foto 28 – *Focus Group* adulti e anziani di Ilha de Moçambique (2)



Foto 29 – Intervista a Nemane Habibo, con figli. Cortile interno casa de *pedra e cal*



Foto 30 – Intervista a Amina Abacar



Foto 31- Donne makhuwa, particolare turbanti e capulane abbinati



Foto 32 – Sfilata di moda femminile emakhuwa, festa dei 199 anni di Ilha de Moçambique



Foto 33 – Ministra del Turismo, Segretaria Permanente del Distretto di Ilha de Moçambique, Rainha *dos bairros*. Tre esempi di uso della capulana, tra antico e moderno



Foto 34 – Uso decorativo del *mussiro*



Foto 35 – Ekrama del gruppo di danza e canto tradizionale *Beleza Pura*

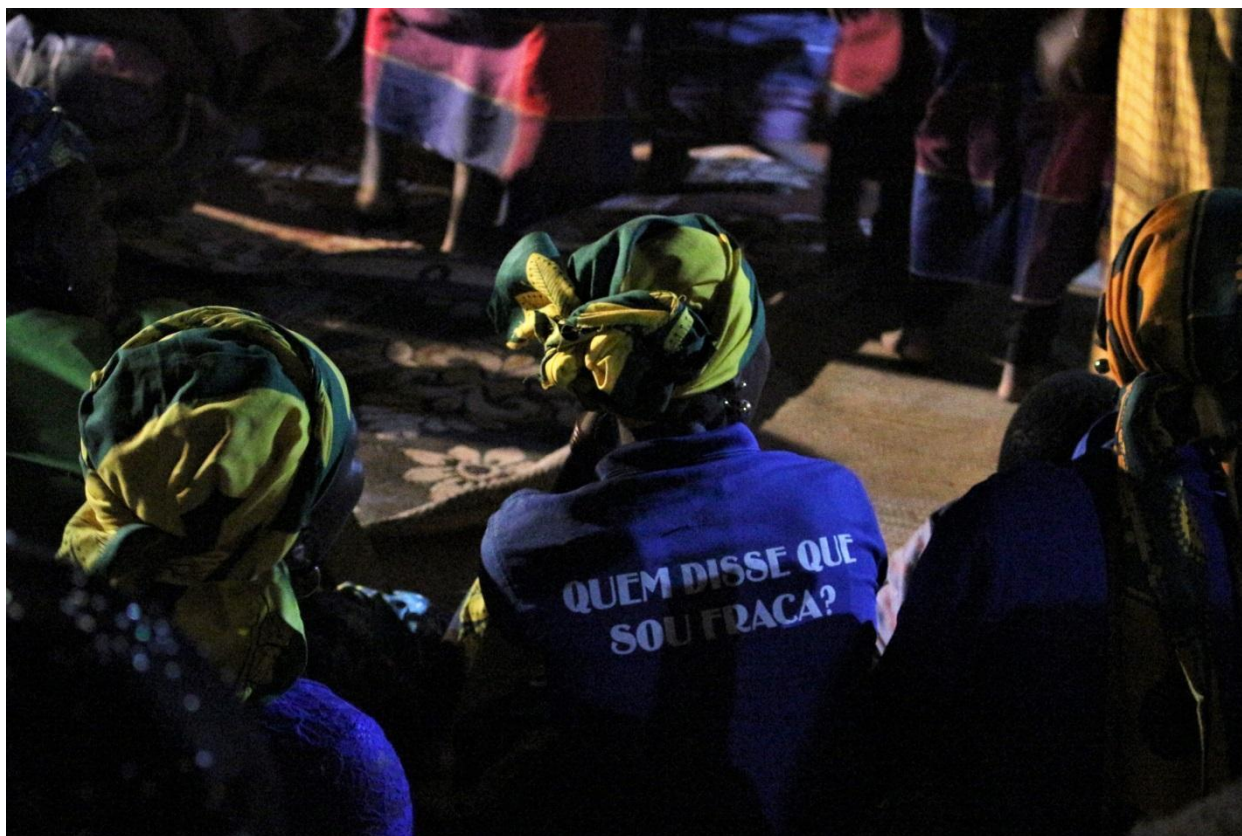


Foto 36 – Particolare maglietta, Ekrama del gruppo di danza e canto tradizionale *Beleza Pura*



Foto 37 – Festa Ntzoiva, culinaria araba



Foto 38 – Gruppo di Danza Tufo, Forye Amizade



Foto 39 – Grupo de Danza Tufo, estrela Vermelha



Foto 40 – Ekarama Estrela Vermelha, Cabaceira Grande (Mossuril)



Foto 41 – Sulla destra Janina, fondatrice del gruppo Estrela Vermelha, Ekarama Cabaceira Grande (Mossuril)



Foto 42 – Ekarama Estrela Vermelha, Cabaceira Grande (Mossuril)

V.2 IL CASO DI MAFALALA

Dietro i palazzoni dell'Alto Maé, subito dopo la frontiera che durante il periodo coloniale separava la città dei bianchi dalle aree indigene, si estende tutt'oggi il *bairro de lata*, un distesa di abitazioni precarie, costruite con materiali di riciclo – lamiere arrugginite – disposte in modo tale da assicurare almeno un tetto sotto cui ripararsi a chi non ha la possibilità di vivere nel cemento. Queste abitazioni si alternano a costruzioni in mattoni o costruzioni miste, aventi una parete in lamiera, sorretta da pilastri in legno – come porte e finestre – e una parete di mattoni non sempre terminata. Lo spazio che separa una casa dall'altra in alcuni punti è estremamente ridotto, tanto che lo si può attraversare solo camminando di lato. Bisogna inoltre avere estrema attenzione nel porre i piedi, evitando la melma che le acque di scolo uscenti dalle case, formano riversandosi per strada polverosa. Altre volte tra una fila di case e l'altra vi sono dei fossati alti due metri all'incirca e bisogna stare molto attenti nel mantenere l'equilibrio poiché dal limite delle case a quello del canale c'è una distanza di solo un metro circa. Cadere significherebbe finire in un pozza d'acqua putrida e maleodorante, stagnante da mesi impossibilitata a fluire per via delle otturazioni dei canali. Spesso accade infatti che qualcuno ha deciso di aggiungere una stanza alla propria abitazione e ha effettuato i lavori di costruzione estendendosi proprio sul canale, bloccandolo. Un enorme rischio per la salute delle decine di bambini che tutti i giorni giocano lungo quelle strade e in quei vicoli, impastando il terriccio delle strade con quella stessa acqua putrida, riponendola nei cocci di cocco rubati in casa e facendo finta che sia *xima*, riso o un *caril de amendoim*. Giochi di tutti i bambini, che però qui posso costare un'infezione, un'intossicazione o se malauguratamente uno di questi dovesse cadere in questi fossati, l'affogamento. Invece corrono felici dietro vecchi pneumatici più alti di loro, spingendoli e facendoli rotolare lungo una discesa, magari anche accovacciati all'interno dello stesso o passano le ore a vedere librare nell'aria un aquilone costruito con buste di plastica. Altri invece giocano 'come i grandi' che si ritrovano nelle piazze, se così possiamo chiamarle, per giocare a *tchuvá*: scavano nel terreno quattro file parallele, ognuna composta da una decina di fossette in cui verranno riposti i semi, i tappi di bottiglia, le conchiglie o qualunque cosa disponibile per giocare. Nonostante abbia sempre avuto un grande senso dell'orientamento, spostarsi da un punto all'altro del quartiere è risultato difficilissimo per la grande difficoltà di trovare dei validi punti di riferimento che mi permettessero di memorizzare i percorsi. Inoltre invece di guardarmi intorno, continuavo a tenere la testa bassa per non rischiare di cadere o di porre il piede in uno scolo delle latrine. Per entrare nel quartiere solitamente usavo uno dei cinque ingressi principali che immettono sulle arterie principali che attraversano il *bairro* e che permettono di spostarsi facilmente.

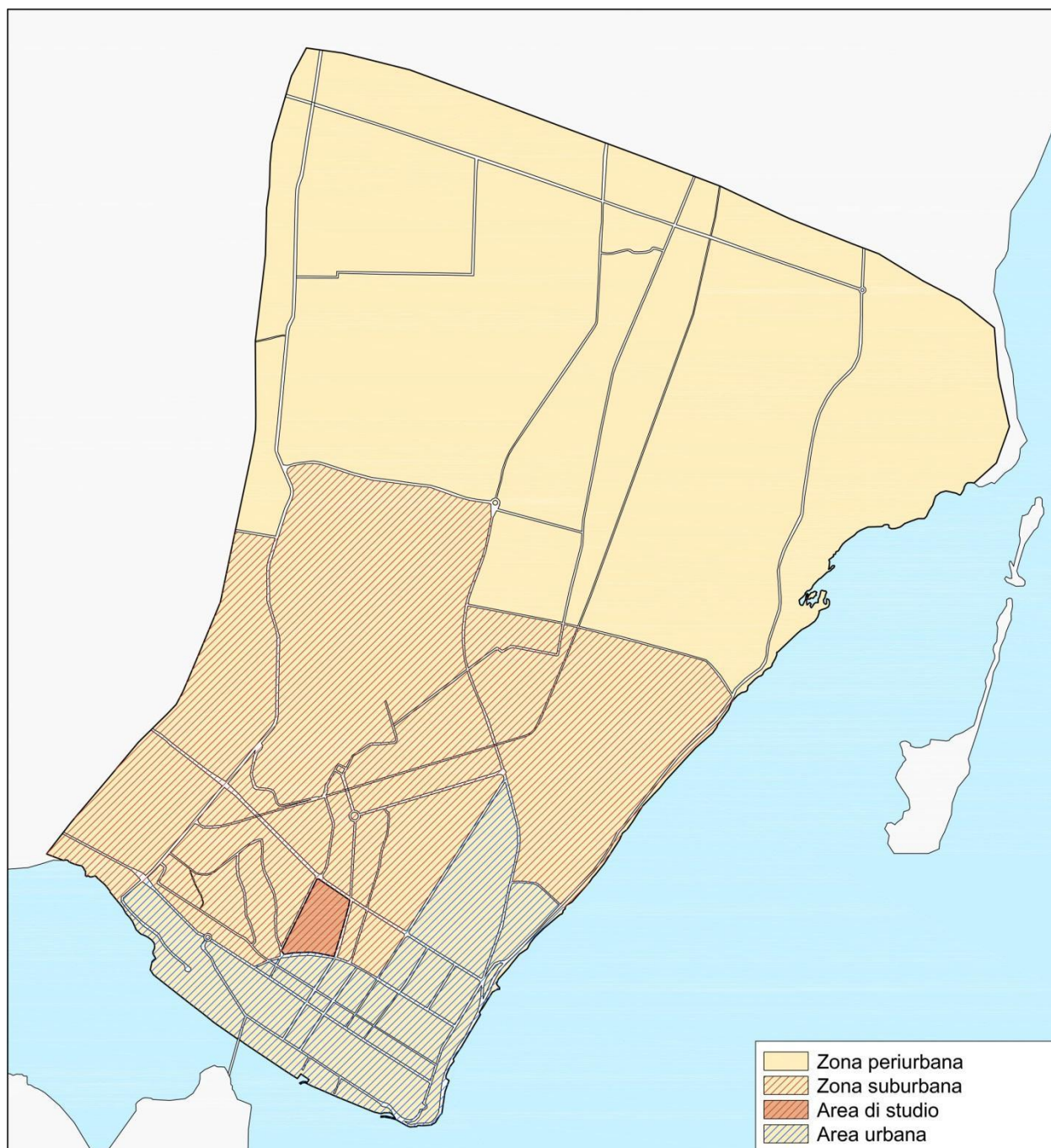


Fig. V.7 – Mappa del Municipio di Maputo. Elaborazione grafica dell'Arch. Valentina Giovagnoli.

La prima volta che arrivai a Mafalala non la visitai per intero poiché ero stata invitata a conoscere un'associazione culturale, legata ad un ONG romana con cui avevo collaborato per un progetto sul patrimonio culturale relativo al quartiere.²⁰⁴ L'appuntamento era stato fissato alle *bombas* sull'Av. Marien Nguabi dove qualcuno sarebbe venuto a prendermi. Vidi solo il mercato rionale e lo scopo era più che altro comprendere se avrei fatto o meno ricerca lì. Mafalala è avvolta da un pregiudizio

²⁰⁴ L'ONG in questione è il CIES di Roma, impegnato da numerosi anni in Mozambico con progetti per lo più di *empowerment* giovanile e su questioni di genere.

interpretativo condiviso dalla maggior parte dei cittadini che vivono nelle alte zone della città, centrali e suburbane, tanto che nonostante tutti abbiano nozione della sua valenza storica e simbolica, in pochi l'hanno visitata o se lo hanno fatto, sempre accompagnati da qualcuno del posto e poche volte a piedi. I *feedback* iniziali per cui erano per lo più negativi e descrivevano il quartiere di Mafalala come il peggiore di Maputo, motivo per il quale avrei dovuto mantenere sempre una certa vigilanza onde evitare un assalto – cosa che in realtà è accaduta in zone ‘tranquille’ della città. Questo non vuol dire che le voci siano totalmente infondate: Mafalala è la piazza di spaccio più grande della capitale e non è raro vedere giovani ammanettati seguiti da due poliziotti armati. A parte questi episodi estemporanei però, il quartiere non è da ritenersi impossibile da penetrare: è necessario solamente trovare la mediazione adatta. Spinta dalla curiosità di comprendere che tipo di legami vi fossero con l'isola e perché ricercando su internet le parole *makhuwa* e *Mozambico*, invece che apparire *Ilha de Moçambique*, patrimonio dell'umanità, compare Mafalala, questo quartiere è diventato il mio campo di lavoro principale, tramite cui ripensare anche all'isola in termini diversi.

Durante la prima missione, arrivavo quasi tutti i giorni in *chopela*, che da casa mi lasciava all'ingresso di *Rua de Goa* o poco più sopra, in quello di *Rua da Guinée* a seconda di dove volessi andare. Nel primo caso si attraversa il quartiere per l'intera lunghezza ed essendo l'unica strada pavimentata per intero, è anche la più trafficata e rischiosa: è proprio nel primo tratto che si trova l'imbuto dello spaccio. Questo percorso è centrale rispetto al quartiere e conduce al cuore pulsante dello stesso, il *campinho*, un grande spazio aperto, sostanzialmente una distesa di sabbia, che da sempre rappresenta il più importante punto di incontro su cui a rotazione avvengono gli allenamenti della squadra di rugby, di calcetto e di calcio. Proprio si assiste il più famoso torneo inter-*bairros* esistente già durante il periodo coloniale,²⁰⁵ in cui addirittura venne scoperto Eusébio da Silva Ferreira, la Pantera Nera. Proprio di fronte, sorgono banchetti ambulanti di frutta, dolcetti, caramelle e sigarette da un lato; dall'altro invece il terriccio sabbioso si presenta di colore nero, poiché è proprio lì che si vende il carbone. Da qui si dirama la strada dedicata al campione di calcio di cui prima, che connette il quartiere all'*Avenida Acordos de Lusaka*, dove sorge uno dei più grandi centri commerciali della città. Questo percorso inoltre è tra i più conosciuti del quartiere per la sua particolarità: il percorso per un lungo tratto si presenta a forma di V, per permettere alle acque di scolo di affluire alla grande conduttura che passa proprio davanti il supermercato. In uno dei tanti vicoletti che conducono all'interno dell'intricatissimo labirinto di lamiere, è possibile fermarsi a prendere una birra al Lima's Bar, tra i pochi locali che sorgono nel *suburbio* della capitale, in cui si

²⁰⁵ Non tutti concordano su tale versione. Degli abitanti di Mafalala sostengono che Eusébio non avesse mai partecipato a tale campionato, disputando tornei inferiori in altre aree del territorio. Per maggiori approfondimenti relativi al calcio nei quartieri suburbani di Lourenço Marques, vedi DOMINGOS, N. (2013). «Dos Subúrbios da Lourenço Marques Colonial aos Campos de Futebol da Metrópole, uma Entrevista com Hilário Rosário da Conceição», in *Cadernos de Estudos Africanos*, No. 26, disponibile al link: <http://cea.revues.org/1169>, consultato il 14.09.18.

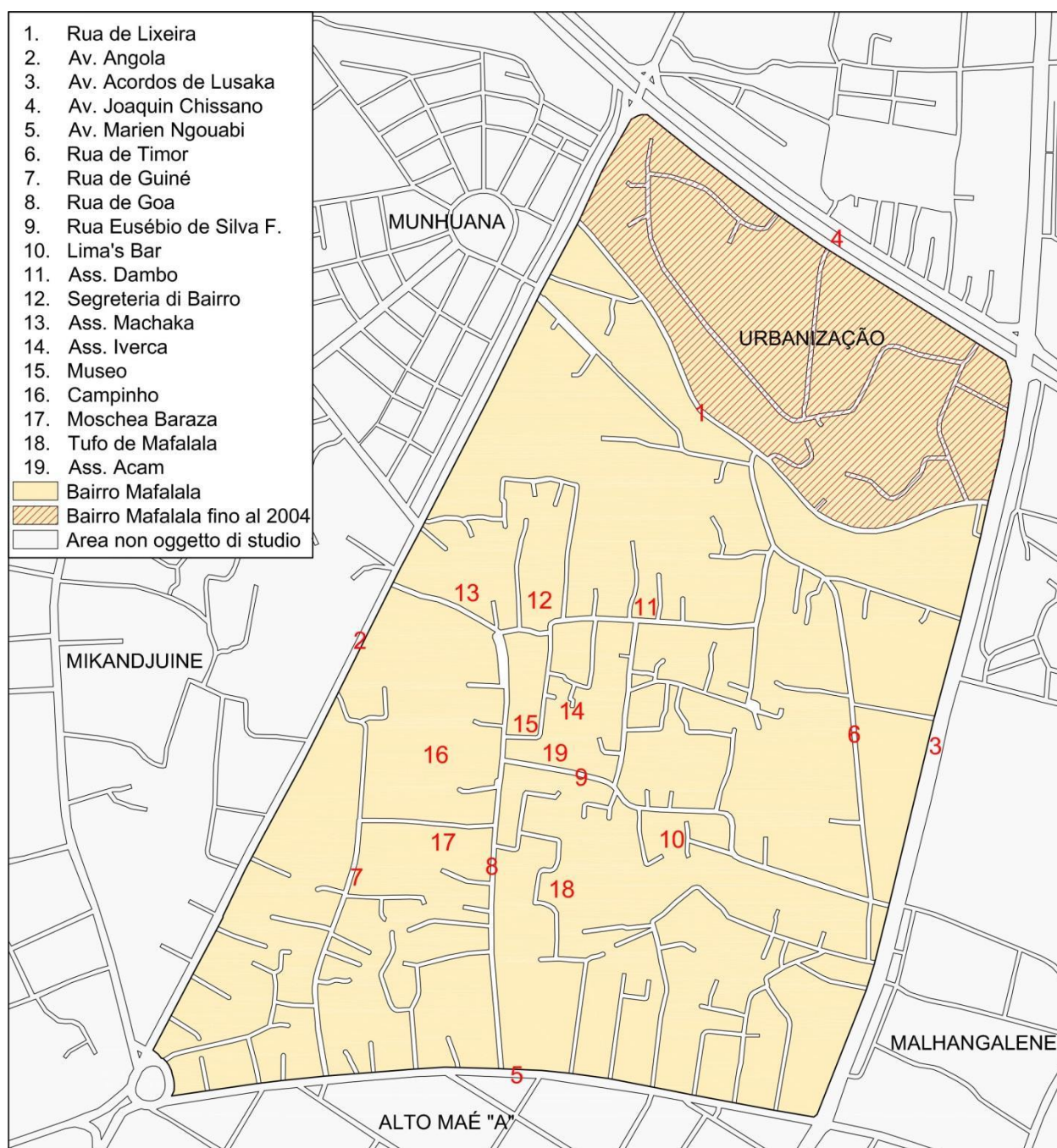


Fig. V.8 – Mappa del *bairro* di Mafalala. Elaborazione grafica dell'Arch. Valentina Giovagnoli.

organizzano *jam session* di marrabenta e non solo. Il locale dispone inoltre di una sala prove in cui spesso è possibile incontrare musicisti importanti e punto di riferimento importante per molti di loro, non solo del quartiere. Data la maggiore affluenza di stranieri nell'ultimo periodo, il locale sta subendo un'evoluzione nell'ultimo periodo, offrendo anche un servizio *bed&breakfast*. Per raggiungere la zona nord del *bairro* invece, basta procedere sullo stesso percorso dopo il *campinho*. In quella piazzetta procedendo sulla sinistra ci si immette su *Avenida da Angola* passando per piccoli punti vendita di cibo di strada, mentre procedendo sulla destra si arriva su *Rua da Lixeira*, chiamata

così proprio per l'esistenza di una discarica in quel punto fino a circa vent'anni fa. Nonostante la maggior parte delle cartine rappresentano il *bairro* delimitato a Nord dalla *Avenida Joaquim Chissano*, in realtà non è così perché dal 2004 il territorio amministrativo di Mafalala termina alla Rua da Lixeira.²⁰⁶ Il muovermi accompagnata da abitanti del quartiere ha permesso alla comunità di abituarsi a vedere una figura nuova e di attribuirmi un ruolo che non fosse quello del turista ma è doveroso sottolineare che senza un guida non sarei riuscita ad orientarmi perché in quel labirinto non riuscivo a memorizzare i percorsi, dovendo inoltre continuare a guardare dove mettere i piedi. Per questo Samuel, Nery e Ismael inizialmente e poi per un lungo periodo Tiofo, tutti membri dell'IVERCA, mi hanno 'scortata' da una parte e l'altra del quartiere, specialmente durante la prima missione.

Mafalala non è semplice. È dura, come è dura la quotidianità che quelle persone sono costrette a vivere tutti i giorni. La grande varietà di persone nel *bairro*, provenienti dalle zone più disparate del paese e non, pone dinanzi ad un laboratorio umano e culturale molto simile a quello già presentato con il caso di Ilha de Moçambique. La componente etno-linguistica originaria di Maputo è quella *marronga* ma data la grande affluenza migratoria che la città ha subito dalla provincia di Gaza, la lingua più diffusa a Maputo è il *machangana*. Ma a Mafalala vi è anche una grande comunità *emakhwva*, nonché discendenti delle isole Comore o di arabi, indiani, ect. Anche qui come ad Ilha de Moçambique, la presenza di fedeli di religione islamica sono la maggior parte del quartiere ma la convivenza tra fedi è pacifica al punto tale che in giorni come l'*Eid-Mubarak*, non solo i musulmani indossano le vesti più belle e festeggiano in caso di familiari, amici e vicini o durante il Natale tutti festeggiano, per rispetto. Sostrati di senso che si sovrappongono e producono nuovi significati e nuove interpretazione della realtà. In questa condivisione degli spazi si somma anche una sorta di 'condivisione di intenti': tutti allo stesso modo, cercano disperatamente di tendere alla condizione urbana. Mafalala infatti non può essere considerata città né un *bairro* periurbano, ma non è campagna, tant'è che non è assolutamente semplice trovare degli spazi verdi, nonostante vi siano numerosi alberi disseminati. È tutto polvere e sabbia, disseminata da lamiere o muretti in blocchi di cemento alti al massimo tre metri, che separano le proprietà con una distanza tale che a volte non permettono neanche ad un gatto di passarvi. Il mondo suburbano e la popolazione che lo vive, anelano alla città come propria prospettiva evolutiva. Sono state numerosissime le volte in cui mi è capitato di ascoltare per strada un'espressione comune e semplice ma talmente tanto incorporata da tutti che racchiude il senso del non sentirsi parte di un mondo che lo si vive ancora come opposizione: quando ci si sposta dalle aree suburbane verso le aree più urbanizzate che

²⁰⁶ Per gran parte del periodo della ricerca, date le mappe fornitemi dalle associazioni che lavorano sul territorio, nonché le placche segnaletiche poste all'ingresso del quartiere, fanno riferimento ai limiti amministrativi relativi alla vecchia amministrazione, che decise di recidere quella zona nel 2004 (informazione ricevuta dall'attuale Segretario del Bairro, Gabriel Jorge Sitoi). Il territorio delimitato dalle seguenti strade, Av. Joaquim Chissano (Nord), Av. da Angola (Ovest), Rua da Lixeira (Sud), Av. Acordos de Lusaka (Sud), fa parte del *bairro* da Urbanização.

corrispondono sostanzialmente all'antica *cidade de cimento*, l'espressione usata è: '*Vou a cidade*', racchiudendo in quelle parole un senso di esclusione ancora presente, come se vivere nei rioni periferici non sia ancora da considerarsi città. Come se l'abitare in queste aree trascenda al punto tale che questi individui si considerino diversi da coloro che ad esempio abitano la Baixa, o Sommershield, diventando essi stesso 'suburbani'. Da area di allocazione dei 'rifiuti' della città, la periferia sembra continuare a vivere nel cono d'ombra dei non-valori che la maggior parte dei residenti urbani le attribuisce. Una violenza a cui ormai quasi non si fa più caso, una violenza che carica molti di un sentimento di vergogna tale che in molti negano la propria appartenenza per non ricadere in sterili sierotipizzazioni. Evidenziare le forme in cui si manifesta l'intimità culturale, ossia

quegli aspetti dell'identità culturale, considerati motivi di imbarazzo con gli estranei, ma che nondimeno garantiscono ai membri la certezza di una socialità condivisa, la familiarità con le basi del potere che prima può garantire a quanti sono privi di diritti civili un grado di irriverenza creativa, e in un secondo momento rafforzare l'efficacia dell'intimidazione. (HERZFELD, 2003:19)

è stato uno sforzo necessario alla decostruzione di dinamiche che a partire da Mafalala potrebbero investire tutte le periferie mozambicane. Volendo comprendere l'universo interpretativo degli stessi abitanti del quartiere l'indagine ha dato grande spazio all'osservazione e alla partecipazione. Un giorno un giovane mi ha detto: «*Mafalala é muitas culturas, mas um único povo. Quando se fala de Moçambique, se fala de Maputo, mas quando se fala de Maputo, se fala da Mafalala!*»²⁰⁷, sottolineando l'importanza che detiene culturalmente il quartiere all'interno delle percezioni collettive che però entrano fortemente in contrasto con l'atteggiamento di molti, nei confronti del quartiere in sé e di chi ci vive. Ancora una volta l'uso della cultura locale in forme nuove e consone ai tempi, rappresenta una reale possibilità di riuscita in questo sogno di crescita. Qui si sta provando a sfruttare una fama che ancora è poco raccontata nei libri, per cercare di costruire un ponte tra il qui e lì della città, sfruttando i ricordi e le memoria di chi certi momenti li ha vissuti, certe persone passate da lì e diventate poi personaggi importanti del paese le ha viste camminare nei vicioletti, ci ha giocato da bambino o è stato un suo vicino.

U.: *É a nossa vida que nos obriga a tomar este tipo de atitude. Qual seja: a tendência é crescer. Tu nunca vais estar neste ponto e vais querer permanecer neste ponto. À data altura vais querer de sair deste ponto. Nós já não somos como os povos passados que eles se estalavam, ficavam e somente quando eles tivessem as tais condições que eles queriam mais. Mas assim nós procuramos novos horizontes, nós queremos crescer. O crescimento eu acho que varia de pessoa por pessoa, alguém quer ter um carro, eu se calhar não quero ter um carro, se calhar eu quero mudar da casa dos meus pais, não é a minha casa...então varia pessoa por pessoa. Em suma nós queremos crescer, não somente de idade, mas evoluir-nos.*²⁰⁸

²⁰⁷ Trad. mia: Mafalala rappresenta tante culture racchiuse in un unico popolo. Quando parliamo di Mozambico, parliamo di Maputo, ma quando parliamo di Maputo parliamo di Mafalala!

²⁰⁸ Dal focus-group realizzato il 12.11.2016, con un gruppo di giovani adulti tra i 19 e i 33 anni. Lo stralcio riportato è stata pronunciata da Umas, Yussuf una giovane promessa del rugby che durante le registrazioni aveva soli 19 anni. Trad mia: È questa vita che ci costringe a comportarci così. Ossia: la tendenza è crescere. Nessuno vuole rimanere allo

E lo si sta facendo a partire dalla costruzione di attività di coesistenza dialogica, attraverso una visita guidata che rende fruibile, a chiunque voglia conoscere il *bairro*, una storia nuova, costellata di eroi nazionali, presidenti, guerriglieri, poeti e calciatori. Sarebbe sbagliato individuare il fulcro delle peculiarità suburbane come un'esclusiva del quartiere di Mafalala, con la pretesa di individuare in quest'area la culla della mozambicanità. «*Mafalala está na moda!*» mi hanno detto in tanti. Effettivamente dopo tre viaggi di ricerca trascorsi principalmente a Maputo, posso affermare che probabilmente la fama acquisita negli ultimi anni ha manipolato un po' le narrazioni storiche, attribuendo al quartiere una fama eroica che spesso invece appiattisce la profondità dei singoli percorsi di vita degli abitanti di un quartiere così particolare. «Le 'storie di vita quotidiana' (violano) la sensazione di una storia unitaria promossa dalle ideologie nazionaliste» (HERZFELD, 2003:116), ancora non completamente concordata e soggetta a continue e repentine mutazioni.

V.2.1 *Lifalala, Nifalala, Afalala... Mafalala*

A differenza degli altri *bairros* che costituiscono l'area suburbana, il caso della Mafalala è singolare poiché nonostante l'area abbia vissuto dinamiche di sviluppo simili a quelle degli altri quartieri periferici, fuori dai limiti dell'area urbana, qui si crearono delle particolari condizioni culturali che la resero differente. Mafalala inizialmente apparteneva al *bairro* della Munhuana che era a sua volta divisa in due aree: una urbana all'interno dei confini della città di cemento e l'altra suburbana da cui poi successivamente si formò la Mafalala vera e propria. Grazie alle sue peculiarità logistiche e culturali, Mafalala divenne una delle mete privilegiate per chi decideva di trasferirsi nella capitale di Lourenço Marques. Data la scarsità delle fonti scritte, è stato necessario fare riferimento soprattutto alle testimonianze dei cittadini che la popolano per poter provare ricostruire gli avvenimenti che la rendono al giorno d'oggi così celebre. Le persone più anziane che hanno contribuito alla ricerca, si riferiscono spesso al quartiere proprio con il nome di Munhuana. Lo stralcio che segue è quello di Maria Cristina Mesquita Pimenta, una donna del 1934, residente della Mafalala sin dall'infanzia, che spiega l'origine di questo nome.

M.: [...]aqui na Mafalala havia uma lagoa grande ali onde é a Joaquim Chissano, uma lagoa muito grande, nessa lagoa nas margens faziam-se machambas, cultivava-se amendoim, milho, alfaces e mesmo a própria lagoa era grande e havia pátios, os Europeus iam lá casar e para eles era um divertimento. E então deste lado da Mafalala havia essa lagoa e do outro lado da estrada para lá havia outra lagoa, esta era lagoa

stesso punto per troppo tempo. Arriverà un momento in cui vorrai uscire da quella condizione. Non siamo più come chi ci ha preceduto che veniva e si stanziava qui e aspettava di avere le condizioni per poter provare ad avere di più. Noi cerchiamo di allargare i nostri orizzonti, vogliamo crescere. La crescita credo varia da persona a persona, qualcuno vuole avere un'auto, io potrei non volere avere un'auto, forse voglio uscire da casa dei miei genitori, non è casa mia... insomma cambia. Tirando le somme, noi vogliamo crescere e non solo di età, vogliamo migliorarci.

da Munhuana porque a água era salobra então daquele lado era 'txavana' que na nossa língua significa picos mas não sei porque esse nome. Agora eram duas lagoas opostas, uma deste lado e outra do outro lado [...]o nome Munhuana deriva da lagoa que quer dizer 'água com sal', que nem é salgada e nem é doce, ela é água doce misturada com sal, salubre como se diz. Então aquela água era salobra, então o bairro de antes se chamava KaMunhuana. Até igreja deram nome de Igreja da Munhuana que deriva da lagoa que tinha água com sal. Munhuana na nossa língua é sal.²⁰⁹

Anche durante l'intervista a Zeca Craveirinha, figlio del poeta mozambicano José Craveirinha, vi è stata una precisazione sulla denominazione del *bairro*, che arricchisce ulteriormente la testimonianza precedente con altre informazioni.²¹⁰

Z.: Eu não nasci no bairro da Mafalala, eu nasce no bairro da Munhuana porque a Mafalala é sub-bairro. O verdadeiro nome é Munhuana que começa na igreja de Munhuana do Alto Mãe e termina no antigo bairro chamado Indígena, onde existe a igreja da Munhuana. É importante logo oportuno fazer esta correção: a Mafalala nasce dentro do bairro da Munhuana. Se pegarmos neste livro da autoria do meu pai, eu posso comprovar isso que eu estou aqui a dizer. Este artigo foi escrito em 1956 então o meu pai fala no bairro da Munhuana não fala na Mafalala.²¹¹ Porque Munhuana? Munhuana porque por várias vezes as pessoas tentaram abrir poços de águas e a água não é potável é salobra, água salgada e na língua ronga, sal desce munhu, daí a palavra 'munhuana', vem de munhu. Se for a poesia do meu pai e também da Noémia de Sousa há-de encontrar o nome Munhuana e não Mafalala o nome Mafalala aparece depois, precisamente pela influência dos muçulmanos de etnia makhuwa vindo de Nampula da Ilha de Moçambique, Nacala etc. [...]José Craveirinha exalta a Mafalala nos seus poemas se pegar não só no poema *Quero ser tambor* onde ele diz 'o silêncio amargo da Mafalala'. por tanto vários poemas mais antes de ele utilizar o nome Mafalala ele usava Munhuana.

R.: Quando começa ser usado 'Mafalala'?

Z.: Na década de 50.²¹²

Dalle testimonianze raccolte durante l'etnografia, sono molti – specialmente i più anziani – a ricordare una Mafalala con spazi aperti, ricca di alberi di cajù e *mangueiras* sotto le quali era possibile

²⁰⁹ Dall'intervista a MariaCristina Mesquita Pimenta, realizzata con Ismael Juma il 03.11.2016. Trad. mia: A Mafalala esisteva un grande lago, proprio dove oggi c'è la Av. Joaquim Chissano, ai cui margini si coltivavano orticelli, arachidi, mais, lattuga e data la sua estensione vi erano giardini in cui gli Europei si sposavano e si divertivano. Dal lato di Mafalala c'era questo lago e dall'altro lato della strada verso nord ce n'era un altro. Il nome Munhuana deriva dal fatto che l'acqua era salmastra. Dall'altro lato si diceva che era *txavana* che nella nostra lingua significa palo ma non so perché questo nome. Questi due laghi erano opposti. Il nome Munhuana deriva quindi dal nome del lago che vuol dire 'acqua con sale', che non è salata né dolce, salmastra. Il *bairro* prima si chiamava KaMunhuana tant'è che addirittura la chiesa era chiamata Chiesa della Munhuana. Nella nostra lingua significa sale.

²¹⁰ Per approfondimenti sull'origine del nome 'Munhuana' si rimanda all'articolo di LEMOS, M. J. C. (1988) «Reviver a Ilha, na Mafalala» in *Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique*, No. 4 especial, pp. 49-57.

²¹¹ L'intervistato si riferisce al libro CRAVEIRINHA, J. (2009) *O folclore moçambicano e as suas tendências*, Maputo, Alcances Editores, in cui vengono raccolti gli articoli pubblicati dal poeta su vari periodici, anche sotto pseudonimo, dal 1955 al 1987.

²¹² Dall'intervista a Zeca Craveirinha, realizzata il 22.07.2017. Trad. mia: Z.: Io non sono nato nel *bairro* della Mafalala, io sono nato nel *bairro* della Munhuana perché Mafalala è un sub-*bairro*. Il vero nome è Munhuana e l'area individuata inizia dalla chiesa della Munhuana dell'Alto Mãe e termina nell'antico *bairro* 'indigeno', dove sorge appunto la chiesa della Munhuana. È importante fare subito questa correzione: Mafalala nasce all'interno del *bairro* Munhuana. Se prendiamo il libro di mio padre, posso dimostrarlo. C'è un articolo scritto nel 1956 dove mio padre parla del *bairro* Munhuana e non di Mafalala. Perché Munhuana? Munhuana perché numerosi furono i tentativi di coloro che provarono ad aprire pozzi di acqua in quest'area ma vi trovarono solo acqua non potabile perché salmastra. In lingua *ronga*, sale si dice 'munhu', da qui la parola *munhuana*, che viene da *munhu*. Se vedi nelle poesie di mio padre e in quelle di Noémia di Sousa, si legge il nome Munhuana e non Mafalala. Mafalala è un nome posteriore, sorto all'influenza dei musulmani di etnia makhuwa che vennero da Nampula, da Ilha de Moçambique, Nacala, etc. José Craveirinha esalta la Mafalala nelle sue poesie, non solo nella poesia 'Quero ser Tambor' dove scrive 'il silenzio amaro della Mafalala. In molte altre poesie antecedenti, prima di utilizzare il nome Mafalala, usava Munhuana; R.: Quando inizia ad usare 'Mafalala'?; Z.: Negli anni Cinquanta.

incontrare bambini fermi ore, con la testa rivolta verso l'alto in attesa ma pronti a scattare e raccogliere per primi il frutto caduto.

R.: *O que você se lembra da Mafalala daquele tempo?*

M.: *O bairro era destampado, tinham árvores de cajueiro do que casas. Casas não eram assim tantas casas que existiam naquele tempo; mesmo esses bazares que aí não existiam... o bazar que tínhamos aqui era o único só do Xipamanine e da Baixa, aqui na nossa zona não tínhamos, porque tínhamos que acordar bem cedo para fazer compras na Baixa e depois íamos para a escola, primeiro íamos fazer compras trazíamos para casa e depois íamos para a escola, era assim fizemos isso.²¹³*

Altra testimonianza interessante è stata invece quella di Mosé Gulamo, leader di un'importante associazione della Mafalala, la DAMBO che si occupa di ambiente e riqualificazione urbana, classe 1968, che ricorda così Mafalala prima dell'indipendenza.

R.: *Como é que era o bairro antes do conflito? O que que você lembra?*

M.: *Eu me lembro que o bairro tinha sítios abertos, tinham muitas árvores, tinham muitos pássaros diferentes, tinham muitas frutas que hoje já não tem nada disso, até pássaros que haviam aqui já não há, o ambiente assim já não reúne condições para circular aqueles pássaros porque já não tem pereiras aqui para os pássaros comerem as peras, não tem aquelas flores nas árvores para aqueles pássaros de bico comprido estarem ali pendurados e tal. Nós tínhamos muita coisa aqui que já não tem porque não existem essas condições.*

R.: *Em que espaços você ficava quando era mais novo a brincar? Por exemplo, hoje em dia os moços, quando eu pergunto me falam do campinho ou de algum sítio para tomar cerveja...*

M.: *Eu na minha infância brincava em quase todos os bairros então tinha esta zona daqui de baixo, lá tinha um campinho então ia lá jogar, as vezes saía todo o dia brincar no pátio dali do china brincávamos naquele espaço e da varanda da loja, tinha outra loja ali também do Santos também íamos brincar naquele pátio porque a nossa referência era essa. Brincávamos sempre próximos de uma dessas lojas grandes que andam por aqui, porque próximo a estas lojas havia sempre aquele espaço aberto para nós e havia um intercâmbio: quando saíamos com a nossa bola ali para jogar lá, os outros saíam de lá e vinham jogar aqui, aqueles que estudavam de manhã vinham brincar de tarde e aqueles que estudavam de tarde, vinham brincar de manhã. Nos fins-de-semana se juntávamos todos. Também tinham algumas brincadeiras que os pais não gostavam. Eu ia até o parque da paz - atualmente Shoprite - e naquela zona ali, ia lá caçar passarinhos porque ali era uma matinha com capim e tinham muitos passarinhos, muita confusão ali naquela matinha. Então eu ia lá pescar também porque havia aqueles pequenos lagoas lá, então íamos comprar anzóis no Xipamanine, íamos pescar ali e aqui no bairro da Mcel, do outro lado da Joaquim Chissano havia lá um buraco grande com muito caniço e tinha muito peixe ali também.²¹⁴*

²¹³ Dall'intervista a MariaCristina Mesquita Pimenta, realizzata con Ismael Juma il 03.11.2016. Trad. mia: R.: Che cosa ricordi della Mafalala di quei tempi?; M.: Il quartiere era scollegato, aveva più alberi di anacardio che case. Le case non erano così tante in quel periodo e non c'erano neanche negozietti, l'unico era tra Xipamanine e Baixa. Qui nella nostra zona non ce l'avevamo, per questo dovevamo svegliarci molto presto per fare acquisti in Baixa e solo dopo saremmo potuti andare a scuola. Prima la spesa e poi a scuola... facevamo così.

²¹⁴ Dall'intervista a Gulamo Mosé, realizzata il 23.11.2016. Trad. mia: R.: Com'era il quartiere prima del conflitto (Indipendenza)? Cosa ricordi?; M.: Ricordo che il quartiere aveva spazi aperti, molti alberi e tanti uccelli, vi era una grande quantità di frutti ma oggi non vi è più nulla di tutto ciò. Addirittura non ci sono più gli uccelli dato che l'ambiente non ha più le condizioni che favorisco l'habitat per gli uccelli. Non ci sono più i peri da cui si cibavano gli uccelli e non si hanno più quei fiori sugli alberi, per quegli uccelli dal becco lungo che rimanevano appesi lì e così via. Abbiamo avuto un sacco di cose qui che non abbiamo più perché non ci sono più le condizioni.; R.: Quali sono i luoghi in cui passavi più tempo a giocare quando eri più giovane? Ad esempio, al giorno d'oggi quando chiedo ai ragazzi, mi nominano il campetto o di posti in cui bere la birra...; M.: Durante la mia infanzia giocavo in quasi tutti i quartieri. C'era una zona quaggiù dove c'era un campetto di calcio dove poter giocare, a volte uscivo tutto il giorno a giocare nei cortile dove abitavano i cinesi, lì c'era un altro negozio, di Santos, e andavamo anche lì, questi erano i nostri punti di riferimento.

Il territorio della Munhuana, occupato originariamente dalle comunità indigene di etnia ronga e della dinastia Mpfumo venne invaso da chi si recava da altre zone del paese e confluiva qui per differenti ragioni, principalmente migliori aspettative di vita e ricongiungimento familiare. Numerosi ancora oggi gli abitanti di Mafalala, nati in aree differenti del paese o discendenti di seconda o terza generazione, provenienti principalmente da Gaza e Inhambane, ma anche Inhaca, Ka-Tembe, molti da Ilha de Moçambique, Angoche, Nampula, etc.

La zona della Munhuana che rimase al di là della frontiera, era una zona più bassa che diventava in parte paludosa durante il periodo delle piogge; fu in questa area che si stanziarono, probabilmente tra la fine del secolo scorso e l'inizio di questo, insieme alla popolazione locale, la piccola comunità proveniente da Ilha e regioni vicine, inclusi i *mujojos*, e i suoi discendenti, originando la Mafalala. (trad. mia, LEMOS, 1988:52)

Secondo le testimonianze raccolte, furono alcuni abitanti delle isole Comore, anche detti *mujojos*, a fondare le prime due moschee del quartiere, ossia la Baraza e l'Itifaque. La ricerca dei *comorianos* o di loro discendenti non è stata semplice, nonostante per un lungo periodo fu una comunità importante e attiva per il quartiere. Durante il secondo campo di ricerca, condotto tra giugno e novembre del 2017, per caso mi sono imbattuta in una donna, figlia di un abitante delle isole Comore che probabilmente tra gli anni quaranta e cinquanta, emigrò verso Lourenço Marques.

S.: *Meu pai era da Ilha das Comores. Migraram, vieram pra cá e pronto, tiveram umas famílias... Uns três o quatro comorianos... pronto! Fizeram a sua vida aqui. [...] Mas daqueles todos que vieram, são todos falecidos. Sim agora ficamos nós, outras famílias só ficaram netos, sim! Já foram a muitos anos! Nenhum deles existe já. [...] Há uma mesquita que eles fizeram, é Itifaque, está a ser tomada do xeque Cassimo David. Ele que agora está a tomar conta e a segurar na Mesquita, né? Entretanto, eles tinham um sítio onde eles iam, depois organizaram-se e fizeram uma mesquita e depois foram morrendo, foram morrendo, os filhos não queriam saber e ele então seguiu a Mesquita. Sim!*

[...]R.: *O seu pai também fez parte daquela malta que construiu...*

S.: *...a mesquita naquela altura? Sim!!!*

R.: *O seu pai chegou aqui quantos anos atrás?*

S.: *Não sei. 1950? não sei...*

D.: *Na altura do 1950. Ele chegou talvez no 1940...*

S.: *Mas não sei sinceramente quanto tempo esteve... não sei.*

R.: *Mas nunca falou tipo da razão? Por que ele disse: 'Vamos pra Lourenço Marques', na altura?*

Abbiamo giocato sempre vicino a uno di questi grandi magazzini che sorsero perché vicino a questi negozi vi erano sempre questi grandi spazi aperti per noi e inoltre ci davamo il cambio: quando noi uscivamo per andare a giocare a palla lì, gli altri venivano a giocare qui, quelli che studiavano la mattina giocavano nel pomeriggio e quelli del pomeriggio, la mattina. Nei fine settimana poi ci riunivamo tutti insieme. Facevamo anche dei giochi che non piacevano ai genitori. Io andavo fino al Parco della Pace - attualmente Shoprite - per andare a caccia di uccelli perché c'era una piccola distesa d'erba con molti uccelli che facevano un sacco di confusione. Qui venivo anche a pescare perché c'erano i laghetti, quindi andavamo a comprare i ganci a Xipamanine e andavamo lì o nel quartiere di Mcel, dopo la Joaquim Chissano dove c'era un grande buco pieno di canna con tanti pesci anche lì.

S.: *Eu acho que os jovens são assim, como saíram jovens daqui pra África do Sul.[...]Sim! é mesma coisa. Eles chegaram aqui jovens, pra buscar uma vida melhor. Chegaram aqui cada um com a sua família. Mas não sei [...]Talvez o meu irmão mais velho. Todos éramos miúdos, sim. O meu pai quando morreu, eu devia ter 8-9 anos. A minha mãe morreu um pouco mais tarde...então não.*

R.: *Das tradições tipicamente comorianas... o que você ainda faz?*

S.: *Não tem nada...olha eles gostavam muito comer aquelas coisas de 'ndese'. Ndese era banana com coco, puniam tripas, quando eles se juntavam, ele comiam aqueles que diz que era a comida que eles mais gostavam. Mas eu não vivi. Quando a minha mãe fizesse aqueles: 'Aqui! está é que era a comida que o vosso pai gostava muito'. Eu não vivi estes momentos.*

[...] R.: *Você não fala aquela língua, nem percebe?*

S.: *Nada, não falo mesmo e a minha mãe por ter convivido com ele, já entendia certas coisas mas eu não.*²¹⁵

Come si nota dallo stralcio dell'intervista riportato, generalmente una delle maggiori difficoltà riscontrate sul campo è stata la datazione e l'esercizio di messa in ordine degli eventi vissuti. Che il padre di Saquina fosse arrivato tra il 1940 e il 1950 non sembra faccia grande differenza per loro ma avrebbe potuto spiegare invece se il padre fosse stato effettivamente parte del gruppo dei fondatori di una delle due moschee comoriane, ad esempio.²¹⁶ Il numero delle moschee presenti nella Mafalala è alto, considerando che si tratta di una piccola porzione del territorio dell'area suburbana della capitale. Ricordiamo tra le più importanti oltre le due nominate precedentemente la Chadulia e la Khadria,²¹⁷ ma se ne contano almeno sei. Ancora non esiste una letteratura che approfondisce le differenti forme sociali che si generarono specificatamente nel quartiere della Mafalala o, ad esempio, sul perché qui vi sia una maggiore concentrazione di musulmani a differenza di altre aree. Non pare

²¹⁵ Dall'incontro con Saquina Beja, figlia di Said Beja e moglie di Dino Jamú, realizzato con Miguel da Mata il 27.07.2017. Trad. mia: Mio padre era delle Isole Comore. Tre, quattro comoriani migrarono e vennero qui per mettere su famiglia. Ma di questi non è rimasto più nessuno, sono morti tutti. Adesso siamo rimasti noi (i figli) e in altre famiglie sono rimasti solo i nipoti! Sono morti già da tanti anni! Non è rimasto nessuno. Costruirono una moschea, l'Itifaque, che oggi è diretta dallo sceicco Cassimo David. È lui che si occupa della moschea oggi. I comoriani avevano costruito un posto in cui riunirsi, costruendo una moschea. Poi nel tempo morirono tutti e i figli non vollero prendersi la responsabilità. Per questo adesso è nelle mani di Cassimo.; R: Anche tuo padre ha fatto parte del gruppo che costruì...; S.: La moschea in quel periodo? Sì!!!; R.: Quando arrivò qui suo padre?; S.: Non saprei. Forse nel 1950? Non lo so...; D.: Nel 1950 circa. O nel 1940...forse...; S.: Sinceramente non lo so quanto tempo fa...; R.: Non parlò mai della motivazione? Perché decise di spostarsi a Lourenço Marques?; S.: Penso che i giovani siano così, così come i nostri giovani partono alla volta del Sudafrica. Sì! È la stessa cosa. Vennero qui con le loro famiglie ma non saprei dire di più. Forse mio fratello più grande si ricorda. Noi eravamo tutti molto piccoli e mio padre morì quando avevo 8-9 anni mentre mia madre un po' più tardi...quindi non saprei; R: Delle tradizioni tipicamente comoriane, c'è qualcosa che ancora pratica?; S.: Non c'è niente... guarda, a loro piaceva molto mangiare quella cosa che chiavano *ndese*, un piatto con banana, cocco e trippa e la mangiavano quando si riunivano. Era il loro piatto preferito. Io non ho vissuto questi momenti, ricordo solo che ogni volta che mia madre lo preparava diceva: 'Ecco qua! Questo era il piatto preferito di vostro padre!'; R: Non parli la loro lingua?; S.: No, non la parlo. Mia madre invece dato che aveva convissuto con lui capiva qualcosa, ma io niente.

²¹⁶ Dai risultati pubblicati della ricerca etnografica effettuata dall'istituto ARPAC di Maputo, circa il patrimonio culturale del Mafalala, si attesta che la prima moschea ad essere costruita nel *bairro*, addirittura centenaria, fu opera dei comoriani ed è la moschea Baraza, che in lingua swahili significa 'luogo di incontro'. Secondo il testo si afferma che i lavori iniziarono a seguito di un voto ad Allah, fatto per ricevere la grazia di un figlio da parte di una famiglia composta da marito comoriano e moglie makhuwa. La moschea Itifaque, che in arabo significa consenso, è invece risalente al 1936 e secondo lo stesso studio, pare fosse nata per dividere il numero dei credenti sempre maggiore, cfr. ARPAC (2017). *Mafalala: das Origens à Atualidade*, Maputo, República de Moçambique, p.38-40.

²¹⁷ Quest'ultima è legata alla Moschea Khadria di Ilha di Moçambique il cui sceicco nazionale è Hafiz Jamù.

ci siano dei particolari miti fondatori relativi la presenza dei comoriani o dei makhuwa all'interno della Munhuana, o specificatamente della Mafalala, che avrebbero poi determinato l'attivazione di una catena migratoria di richiamo. Dai dati raccolti sul campo e dalle conversazioni tenute con la popolazione locale, specialmente con chi da più tempo occupa il territorio, la causa principale di un'alta percentuale di individui provenienti dalla provincia di Nampula è da correlare alla presenza delle moschee. L'altra motivazione, come si era già fatto cenno, è il ricongiungimento familiare, ossia la ricerca di membri della famiglia, prossimi o meno, che abbiano già concluso il progetto migratorio, su cui è possibile fare perno e partire dal quale sia possibile iniziare a costruire la propria rete di contatti. Furono in particolare le conversazioni tenute con Anifo Amisse, originario di Angochê, provincia di Nampula, a convincermi di ciò. Conobbi Anifo il 25.06.2017 in occasione del giorno del *Id al-fitr*, in cui mi recai a Mafalala di buon ora per assistere alle cerimonie tenute nel Campinho.²¹⁸ Sin da subito disponibile, Anifo mi invitò nella sua casa per poter consumare con loro i cibi tradizionali della festa e condividere quel momento. Tra le varie conversazioni tenute nei giorni successivi, scoprii di come Anifo mise in atto il suo progetto migratorio, iniziato casualmente con un programma del governo, quando subito dopo l'indipendenza mandò in Germania un gruppo di alunni scelti in ogni angolo del paese. Non è questo il momento di soffermarsi sulla storia di vita di quest'uomo, nonostante racconti una parte della storia del paese, ma è interessante piuttosto sottolineare come nel suo racconto vi era un continuo rimando al mondo religioso, tanto da sembrare la chiave di lettura dell'intera storia personale, costituendo il filo conduttore che lo ha accompagnato non solo nella quotidianità, aiutandolo a risolvere problematiche in cui è incorso sin dalla gioventù. Anifo mi raccontò che dopo essere tornato in patria, decise di rimettersi in gioco nuovamente e di cercare condizioni di vita migliori altrove, emigrando nel 1986 in Swaziland (oggi eSwatini).

R.: *Mas como chegaste, tipo tinhas amigos que estavam aí?*

A.: *Não, nem amigos nem nada.*

R.: *Mas tinhas alguém conhecido?*

A.: *Não, eu pensei: 'Se eu chegar lá, é de trabalhar.' Fui para Manzine porque lá são duas cidades grandes Manzine e Mbabane então eu fui para Manzine, então quando chego em Manzine a minha primeira preocupação é conhecer os Muçulmanos, aqueles que têm a mesma fé comigo. Fui encontrar uma mesquita, fiz orações... não sei o que, então as pessoas vinham e me encontravam ali... então prontos! Eu já era ali... então o Iman aquele que dirige as mesquitas, me pergunta... ele era de Malawi... ele então pergunta: 'Você está aqui?'. Sei lá, eu comecei a detalhar: 'Eu estou aqui, eu vinha procurar trabalho... eu sei fazer isso...' e daí logo deram-me uma casa e estava a viver ali. Era da mesquita. Saiu um senhor, veio levou-me, foi até Ezulwini onde eu estava a trabalhar e entregou-me e eu já estava a trabalhar com a mecânica, daí ganhei a minha luz.*

²¹⁸ Il Campinho della Mafalala si trova a circa 450m lungo la strada che dall'Av. Marien Ngouabi si dirama verso nord e prende il nome di Rua da Goa, ed è un grande spazio di ritrovo per tutto il rione, prestandosi a numerosi tipi di usi diversi.

R.: *Então a ligação foi a religião?*

A.: *A religião, sim!*²¹⁹

Questo è un esempio di come le reti sociali create attraverso i legami di fede oltrepassino quelli familiari o si intreccino ad essi al tempo stesso. Entrambi poi, sono capaci di richiamare ulteriori partenze. Non credo che alla fine del XIX secolo il ragionamento seguito dai fedeli di religione islamica fosse tanto diverso da quello odierno, ossia provare a raggiungere, una volta spostati, aree con alto livello di conforto e con un orizzonte culturale simile. Furono queste le basi su cui si fondò lo stretto legame che traccia il segmento che unisce Mafalala alla *cidade de macuti* di Ilha de Moçambique, una congiunzione iniziata probabilmente con lo spostamento degli inservienti al soldo dell'amministrazione coloniale a seguito dello spostamento della capitale dall'isola a Lourenço Marques e costretti a vivere al di là dei confini urbani e ritracciato ancora oggi da chi da Ilha de Moçambique si muove verso Maputo, fortificata poi secondo le testimonianze negli anni '40 del Novecento.²²⁰

S.: *È nos anos 40 que começaram a expandir da Ilha para Mafalala.*

R.: *Nos anos 40 de 1940? Não foi antes com a mudança da capital?*

S.: *Não, aí na capital ainda não iam. Porque aquilo foi uma descoberta ir uma pessoa nos 30 e nos anos 40 ia voltar, por exemplo, o tio da minha mãe foi nos anos 30 mais ia e voltava. Só nos anos 40 foi lá e implantou-se lá.*

R.: *Mas o que fez iniciar essa emigração?*

S.: *Oportunidades de trabalho: trabalhavam com brancos e os brancos levaram as pessoas para continuar com a sua atividade. Muitas das vezes eram contabilistas, controlador, o branco queria mudar daqui para Lourenço Marques e levava o seu empregado, ele ficava lá chegava lá, quando fosse não ia sozinho e levava a mulher, chegava lá, fazia filhos, criavam famílias, começava a criar um filho e do filho nascia outro, nascia outro e já criavam comunidades e depois convidaram-se. Um que estava lá há muito tempo: 'Epah aqui dá para vir por causa de emprego.' Quando se começou a ver lá no Maputo mais oportunidade de trabalho, começaram a se chamar e a Mafalala foi de facto o centro inicial. Foi assim mais ou menos que começaram e Mafalala começou a expandir um pouco. Quando saíram da Ilha a implantação foi Mafalala mesmo.*

R.: *Então para vocês da Ilha, Mafalala ainda é uma referência?*

²¹⁹ Dall'intervista a Anifo Amisse, residente del *bairro* della Mafalala il 28.06.2017. Trad. mia: R.: Una volta arrivato avevi degli amici ad aspettarti?; A.: No, non avevo nessuno; R.: Ma conoscevi qualcuno?; A.: No, io ho solo pensato: 'Una volta arrivato lì, troverò lavoro'. Sono andato a Manzine, perché lì sono solo due città più grandi, Manzine e Mbabane e ho scelto Manzine. Una volta arrivato la mia prima preoccupazione fu quella di trovare altri musulmani, quelli che hanno la mia stessa fede. Trovai una moschea e pregai... non so cosa, ma le persone venivano e mi trovavano lì... ed è andata così! Ero già lì... e l'Imam a capo di quella moschea mi chiese: 'Lei sta qui?', e spiegai la mia situazione dicendo: 'Io sono qui, sono venuto a cercare lavoro...so fare questo e questo...', e subito mi venne data una casa che era della moschea, dove ho vissuto. Venne poi a prendermi un signore e andammo fino a Ezulwini dove avrei lavorato, e mi lasciò lì. Io sapevo già lavorare nell'area meccanica e da quel momento in poi trovai la mia strada.; R.: Quindi il legame fu la religione?; A.: Sì, la religione.

²²⁰ L'articolo di Lemos, contenuto nel Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique No.4, in cui si fa riferimento proprio a questo legame tra le due aree si legge: «*Desejando contribuir para o seu esclarecimento e divulgação, propomo-nos, neste artigo, tecer algumas breves considerações sobre a fixação e vida, na área suburbana da Munhuana, de uma pequena comunidade oriunda, predominantemente, da Ilha de Moçambique e regiões circunvizinhas, embrião do que viria a ser o célebre bairro da Mafalala*» (1988:49).

S.: *Sim, mesmo a cultura é o Tufo, a gastronomia, 80% das pessoas que vivem ali. Agora é que há mudança e mesmo em Durban há uma comunidade makhuwa. Naquele barco que afundou em mil oitocentos e tal de escravos, pessoas que vinham daqui, eram makhuwas e até agora em Durban tem uma cidade que fala só makhuwa, inglês e a língua deles e eles já procuravam saber quem somos nós, já vieram para aqui. Eu vive no Maputo na cidade, mas na Mafalala era o nosso bairro nem? Ia sempre lá.*

R.: *Tinha ligações com o bairro?*

S.: *Tinha, há makhuwas nem? Quando eu quisesse ouvir makhuwa ia para lá, para falar makhuwa, eu gosto falar makhuwa. Ia lá, conversava lá e pronto fiquei lá 5 anos.²²¹*

Usando ancora una volta le parole di Hafız Jamù, Mafalala potrebbe essere considerata come un'area in cui si stanziò un gruppo della comunità makhuwa e che insieme agli altri, come il gruppo di Durban ad esempio, costituiscono il mondo della diaspora di questo popolo. Durante la ricerca di famiglie o individui tornati a vivere a Ilha de Moçambique dopo essere stati a Maputo ho spesso ricevuto risposte concordanti e spesso esordivano dicendo: «*Mafalala è o nosso bairro*!». Non ci sono stati infatti interlocutori che non conoscono il piccolo quartiere della capitale e molti dichiarano di avere almeno un parente o un conoscente che vive attualmente o risiede nella Mafalala.

R.: *Você conhece Mafalala?*

N.: *Mafalala é uma junção. É um bairro no Maputo que chama-se 'Bairro dos Makhuwas' e é certo! Realmente é um bairro dos Makhuwas mas Makhuwas de diferentes lugares, não só tipicamente ilhéus. Existem lá angochianos, existem ilhéus, existem do Mussuril, existem do Monapo, de Nampula, mas muitos...o que predomina lá são os 'nabaras', de Angoche e de Ilha de Moçambique. Porque muitos nabaras que estão lá, os pais já morreram. Muitos destes nabaras estavam em conjunção com este angochianos, 'cotim'.*

R.: *é o que 'cotim'?*

N.: *é uma língua, é sempre emakhuwa mas falado em Angoche. Este emakhuwa originou-se no tempo da guerra, na entrada dos portugueses então os reis moçambicanos resistia sempre a entrada estrangeira, então eles, alguns dos primeiros portugueses aprenderam emakhuwa mas era do interior, então o rei daquela época,*

²²¹ Dall'incontro con Saide Abdurramane Amur Gimba, attuale Sindaco del Municipio di Ilha de Moçambique, tenuto il 07.09.2017. Trad. mia: S.: è negli anni '40 che si è iniziati ad espandersi dall'Isola verso Mafalala.; R: Negli anni '40 del 1940? Non era prima con il passaggio di Capitale?; S: No, all'epoca ancora non si spostavano. Fu più che altro una scoperta degli anni '30 e '40, per esempio, lo zio di mia madre andò per la prima volta negli anni '30 ma andava e tornava. Fu solo negli anni '40 che si stabilì definitivamente.; R.: Ma qual è stato il movente che ha dato inizio a questa emigrazione?; S.: Opportunità di lavoro: chi lavorava con i bianchi. Li seguiva per continuare il suo lavoro. Spesso erano commercialisti, controllori e quando il bianco voleva trasferirsi a Lourenço Marques portava con sé il suo dipendente. Questi si stabiliva ma non andava da solo, portava con sé la moglie, faceva figli, metteva su famiglia, poi cresceva il figlio e da questi ne nasceva un altro e poi un altro e fino a formare delle comunità che poi invitavano altri. Uno che era riuscito a stabilirsi per molto tempo pensava: 'Ne vale la pena venire qui per trovare lavoro'. Per cui quando si è iniziato ad avere maggiori opportunità di lavoro a Maputo, altri iniziarono ad essere chiamati e Mafalala era in effetti il punto di partenza. Fu così più o meno che iniziò ad espandersi Mafalala e le persone che lasciarono l'isola, si stabilirono lì.; R.: Quindi per gli abitanti dell'isola, Mafalala è ancora un punto di riferimento?; S.: Sì, la cultura stessa è il Tufo, la gastronomia dato che siamo l'80% delle persone che vivono lì. Ora c'è un cambiamento ma anche a Durban c'è una comunità di makhuwa. In quel barcone di schiavi affondata nel mille ottocento e qualcosa, c'erano persone che venivano da qui ed erano makhuwas e ancora oggi a Durban c'è una città che parla solo makhuwa, inglese e la loro lingua e hanno cercato di sapere chi siamo, sono venuti fin qui. Io ho vissuto a Maputo, in città, ma Mafalala è il nostro quartiere. Andavo sempre lì.; R.: Aveva dei legami con il quartiere?; S.: Sì ne avevo perché lì ci sono makhuwas. Quindi quando volevo sentire il makhuwa andavo lì, per parlarlo dato che mi piace parlarlo. Andavo e chiacchieravo ma sono rimasto solo cinque anni.

*Faralai, inventou esta fala o 'cotim', que era para não se entender. No princípio e no fim da palavra modificaram as letras.*²²²

Effettivamente vi è una grande comunità di makhuwa di Angoche che vive a stretto contatto con i *nahara* e a questo proposito un esempio emblematico che conferma le parole del signor Nazario raccolte a Ilha de Moçambique, è il grande legame che ho avuto modo di osservare a più riprese a Mafalala tra Anifo Amisse, già menzionato precedentemente, makhuwa di Angoche e Mahamudo Zouira, Imam della Moschea Baraza e interprete di lingua araba all'ambasciata libica di Maputo, originario di Ilha de Moçambique. Conoscenti sin dall'infanzia subito dopo l'Indipendenza vengono entrambi scelti per un programma educativo speciale del paese che selezionò cinquanta giovani per provincia e li mandò in Germania a fare formazione. Non solo. Dalla conversazione, di cui riporto una parte è emerso come si tende poi a scegliere come compagna una donna che sia della stessa religione e dello stesso gruppo etno-linguistico. Tant'è che entrambi gli amici sono sposati con due donne anch'esse makhuwa e di Ilha de Moçambique.

A.: *Na Alemanha nós éramos 17 mil alunos moçambicanos, fomos lá em 1979 e eu fiquei lá durante 8 anos e depois tive que voltar pra cá.*

R.: *Lá no instituto eram só moçambicanos?*

A.: *Não, era uma turma mista.*

R.: *Então aprendeste a falar alemão?*

A.: *Aprende, e falo muito bem. Eu na Alemanha fui sem barbas, era dos mais pequenos no meu grupo. Foram dois dias de avião no ar, a gente assistia filme, dormia, até chegar. Daqui saímos às 10 horas, então fomos até Congo Brazzaville, aterrámos e descansamos. Então de Brazzaville de novo, eram as 15 horas e lá chegamos mais ou menos às 11 horas a aterrar no aeroporto de Berlim. Foi aí com o Mahamudo. Foram seis meses escola língua, só alemão: aquele que aprendesse aprender, acabou! Tudo pronto! Dai nas escolas grandes que eles chamam secundária. Era uma turma mista branco, moçambicano, alemão, mulheres e homens, uma turma de 35 alunos e eu sempre estava a frente. Depois de um ano já nas empresas, nas fábricas para aprender: quem foi sapateiro, quem era electricista, quem mecânico, quem motorista. Então eu através das minhas notas disseram-me para eu escolher o que eu queria fazer.*

R.: *Escolbeste o que?*

A.: *Mecânica.*

R.: *E o Mahamudo era o que?*

²²² Dall'incontro con Joaquim Nazario, tenuto il 28.08.2017. Trad. mia: R.: Conosci Mafalala?; N.: Mafalala è un'unione. È un quartiere di Maputo chiamato 'Bairro dos Makhuwas' ed è una denominazione corretta! È davvero un quartiere di Makhuwa ma di Makhuwa provenienti da posti diversi, non solo isolani. Ci persone di Angoche, di Ilha de Moçambique, di Mussuril, di Monapo, di nampula ma quelli che predominano sono i *nahara* di Ilha e di Angoche. Molti *naharas* che vivono lì, hanno già perso i genitori e molti *Ilheus* si sono sposati con persone di Angoche, detti 'cotim'. R.: Cosa significa? N.: È una lingua, è sempre emakhuwa ma è quello parlato ad Angoche. Questo particolare tipo di emakhuwa nacque durante la guerra all'arrivo dei portoghesi, quando i re del Mozambico resistevano all'ingresso degli stranieri. Dato che dei portoghesi impararono a parlare emakhuwa, il re Faralai inventò il 'cotim', per non essere capito dagli altri, cambiando le lettere iniziali e finali.

A.: O Mahamudo era operador daqueles tratores grandes. Mahamudo é muito bom então aprendeu durante 8 meses! Já estava tudo na cabeça, trabalhava já sozinho, já começava a receber! Então Alemanba já trazia alunos para Mahamudo ensinar aquele trabalho. Ele foi professor durante os estágios dos alunos!

[...]R.: Desde então ainda são amigos!

A.: Bom eu desde nunca gostei de uma sociedade grande nunca, por exemplo ter aquele amigo, aquele amigo nunca.

R.: Só poucos amigos.

A.: Poucos amigos, mas meu amigo mesmo de verdade é este senhor Mahamudo. As vezes eu vou a casa dele também, bebo um chá, às vezes almoço.

R.: Ele casou-se também com uma makhuwa?

A.: Casou-se com makhuwa, ele é makhuwa! Olha Rosa, eu vou te dizer uma coisa. Um makhuwa quando casa-se com uma daqui, machangana, aquilo é um problema. Problema porquê? Porque eles daqui não são muçulmanos, poucas vezes aceitam elas cobrirem o cabelo, poucas vezes aceitam elas porém capulanas ou vestidos compridos, não aceitam! Agora se você casa com essas é um problema. Por exemplo, eu brinquei com essas mulheres daqui, mais era só problemas só, andar daqui para aqui e eu não.

[...] R.: E tu também estás casado com makhuwa, né?

A.: Ela é da Ilha de Moçambique!

R.: E como chegaste na Mafalala?

A.: Eu cheguei através do meu tio que estava comigo na cidade, porque nós vivíamos aí na cidade e sempre passávamos aqui para aquela mesquita dali (Baraza). Então nós saímos para a mesquita e foi quando eu vi esta moça a varrer ali fora. O meu tio conhecia o pai, então as filhas do meu tio, as minhas primas é que me indicaram: 'Você vai casar com uma moça assim-assim-assim. É filha do senhor Charifo', e eu: 'Aye! Mas eu não recebo bem!'. Eu recebia 200 meticais em 1994. Pronto eu: 'Está bom quero casar!'. Então logo um dia quando o pai falou com os meus tios e aceitou, eu cheguei aqui com aquele meu tio mais um senhor que me acompanhava. Encontrei enquanto estava sentada aqui com a mãe deitada numa esteira aqui, então eu e o meu tio entramos e paramos ali e disseram: 'hei Amina vai buscar água' e mandaram a minha mulher. Então foi quando ela saiu e foi buscar água que eu vi ela e pronto gostei, ela sem saber que era comigo que ia casar.²²³

²²³ Dall'intervista ad Anifo Amisse del 28.06.2017. Trad.mia: A.: In Germania eravamo 17.000 studenti provenienti dal Mozambico, arrivammo nel 1979 e io sono rimasto lì per 8 anni dopodiché sono tornato qui.; R.: Nell'istituto eravate solo mozambicani?; A.: No, era una classe mista.; R.: Quindi hai imparato a parlare tedesco?; A.: Ho imparato e lo parlo molto bene. Arrivai in Germania senza barba, ero tra i più piccoli del gruppo. Impiegammo due giorni in aereo, dove guardammo film, dormimo, fino all'arrivo. Siamo partiti alle 10 dal Mozambico e siamo atterrati in Congo Brazavile, dove abbiamo riposato. Poi dal Brazavile siamo ripartiti alle 15:00 per arrivare alle 23 circa all'aeroporto di Berlino. Andai con Mahamudo. Abbiamo seguito un corso di sei mesi di lingua tedesca e dopo chi aveva imparato, aveva imparato, subito dopo siamo stati immessi nelle scuole di secondo grado. Le classi erano miste di bianchi, mozambicani, tedeschi, donne e uomini, una classe di 35 studenti e io ero sempre seduto avanti. Dopo un anno di scuola andammo subito nelle aziende o nelle fabbriche per imparare: chi fece il calzolaio, chi l'elettricista, chi il meccanico, chi diventò autista. Videro i miei voti e mi dissero che avrei potuto scegliere che mestiere imparare.; R.: E cosa hai deciso?; A.: Il meccanico.; R.: E Mahamudo invece?; A.: Mahamudo divenne operatore di grandi trattori. Mahamudo è molto bravo e aveva già imparato dopo otto mesi! Aveva già memorizzato tutto, lavorava da solo ed era pagato. Divenne formatore e gli mandarono alunni affinché insegnasse loro il mestiere. Era un insegnante mentre face lo stage di studentel; R.: Siete amici da allora?; A.: Beh, non mi è mai piaciuto lo stare in grandi gruppi, per esempio avere quell'amico, quell'amico mai.; R.: Solo pochi amici.; A.: Pochi amici, ma il mio unico vero amico è il signor Mahamudo. A volte vado anche a casa sua, bevo un tè, a volte pranzo.; R.: e lui ha sposato anche una donna makhuwa?; A.: Sì è sposato con una makhuwa e lui è un makhuwa! Guarda Rosa, ti dirò una cosa. Un makhuwa quando sposa una donna del sud, machangana, è un problema. Perché? Perché non sono musulmani qui, accettano raramente di coprire i capelli, o di indossare capulane o abiti lunghi! Ora se torni a casa con queste donne è un problema. Ad esempio, io ho giocato un po' con queste donne, ma erano solo problemi e non trovavo stabilità e questo non fa per me.; R.: Ti sei sposato con una makhuwa, giusto?; A.: Sì lei è di Ilha

Durante il lavoro di ricerca mi è capitato spesso di chiedere se la moglie di un makhuwa o viceversa fosse anch'egli makhuwa ed effettivamente non ho mai sentito di coppie 'miste'. La motivazione non è però solo di tipo religioso, come afferma Anifo durante l'intervista, poiché entrano in questione anche fattori di culturali. Come già spiegato nel paragrafo dedicato ad Ilha de Moçambique, le popolazioni makhuwa, originariamente sono a discendenza matrilineare e mutano la struttura familiare con l'avvento della religione musulmano, tramite l'influenza araba. Per questo motivo una donna makhuwa è vista come autoritaria e molto difficile da 'sottomettere', in una società (del sud) assolutamente patriarcale, in cui la parola dell'uomo è legge. Anifo quindi come altri, ha sposato una donna del nord, che parla la sua stessa lingua e della sua stessa religione. Seguire inoltre questa famiglia è stato interessante perché la moglie, Amina, è nipote di un vecchio regulo di Ilha de Moçambique. Davanti l'ingresso di casa di Anifo inoltre c'era sempre una donna anziana seduta a preparare manicaretti tipici della gastronomia makhuwa da vendere, zia di Amina e sua *charà*, nonché figlia del vecchio regulo Muhanu Amisse, che viveva nel *bairro* Quirahe. I diversi incontri e le partecipazioni a feste familiari hanno permesso di procedere con esercizi di memoria differenti tra cui quello di provare a dare un senso al perché Mafalala fosse diventato una referenza per questa comunità del nord, trasferitasi nella capitale.

R.: *Porque os primeiros escolheram a Mafalala e não outros sítios?*

A.: *Isso, por exemplo, a meu ver e ao meu análise, eu falo assim: as pessoas, por exemplo da Ilha logo escolheram Mafalala, sabe porquê? Aí há um fator muito principal: Mafalala fica perto da cidade, isso é um ponto. Dois: CFM, caminho de ferro; porto. As pessoas que lá trabalhavam eram provenientes da Ilha! Não sei se estás a me perceber! Porque se formos a ver no porto, nos tempos eles faziam pequenos barcos, tás a ver né? Aquela embarcações, eles faziam. Os velhos. Então o português levava lá um mestre e ficava logo como ponto de preferência, perto do sítio. Mafalala para porto, não é não muito longe! Não é como sair daqui a Matola! Não é! E a maior parte das pessoas que vivem aqui em Mafalala, são provenientes de Nampula! Principalmente Ilha de Moçambique porque eles é que eram nos tempos quem conheciam fazer o barco melhor, eram quem conhecia fazer a carpintaria. Porque: tudo que você vê, estas artes, ofícios... quem trouxe tudo aqui foi makhuwa! Carpinteiro, alfaiate, pedreiro... então, ali o português trazia aquele pessoal e punham aqui mas para além disso isto até nos tempos era mato! Quem abre isto aqui foram makhuwas. Isto aqui era mato. Então este tal makhuwa era régulo daqui da Mafalala. Este regulo Sulemangy, então as pessoas que vinham, por exemplo de Nampula, Ilha e tudo aquilo, tentavam ficar perto destas pessoas que vieram há muito tempo e assim Mafalala já começou a desenvolver com os makhuwas. Agora este é o ponto de referência. Se formos a ver a parte de arte, de cultura, o nampulense sabia fazer e trabalhar nestas áreas que eu lhe disse. Carpintaria, pedreiro, construção de casas, alfaiate e por aí. Se você vai ver pessoas a trabalhar aqui na Mafalala, estes aprenderam através dos makhuwas. Aqui não havia estes trabalhos. O makhuwa ele é pobre em dinheiro, mas rico em ideias! Ele pode fazer uma coisa assim, uma casa, mas no interior daquela casa há tudo, há casa de banho, há tudo... estes daqui não põem casa de banho nem nada!*

de Moçambique!; R.: E come sei arrivato a Mafalala?; A: Sono arrivato qui tramite mio zio che viveva con me in città ma passavamo sempre da qui per andare in quella moschea(Baraza). Un giorno vidi vicino la moschea questa ragazza spazzare la strada di fronte casa. Mio zio conosceva suo padre, così le figlie di mio zio, le miei cugine, mi dissero: 'Sposerai una ragazza così-così e così. Lei è la figlia del signor Charifo ', e io: 'Aye! Ma non guadagno bene! '. Nel 1994 il mio stipendio era di 200 meticaia al giorno. Ma dissi: 'Va bene, voglio sposarmi!'. Quindi subito dopo aver chiesto al padre tramite i miei zii e aver ricevuto il consenso, arrivai qui con quello zio e un altro signore. La trovai seduta qui con la madre, stesa su una stuoia. Entrammo e aspettammo e loro dissero: 'Ehi Amina, prendi dell'acqua' e mandarono mia moglie. Quando lei andò a prendere l'acqua la vidi bene e mi piacque. Lei nemmeno sapeva che si sarebbe sposata con me.

No tempo colonial você apanhava um makhuwa em São Tomé, vendido para ir trabalhar o na tropa, saía daqui até Angola, depois Angola outros lados. Um makhuwa! Muitos makhuwas são pra todos os lados do mundo. Muitos americanos são estrangeiros, então não há dúvida, mas muitos eram mão de obra barata. Mas também tinham outros que iam lá por problemas de outro tipo, crimes.²²⁴

È interessante questa testimonianza perché nel riascoltare la registrazione, si percepisce l'intensità e la carica emozionale dell'intervistato, nel tentativo di spiegare che grande peso avesse la cultura makhuwa per il *bairro* di Mafalala e per la città di Lourenço Marques; inoltre molte delle informazioni fornite combaciano con quelle raccolte a Maputo e ad Ilha de Moçambique. Nello stralcio che riporto di seguito ad esempio, parla Zeca Craveirinha e nel flusso dei ricordi della sua infanzia, del padre e del *bairro* di Mafalala, prova a dare una spiegazione alla presenza dei makhuwa lì.

Z.: Quando alguém quisesse localizar onde é que vivia, ele dizia: 'Eu estou na Mafalala', porque era o sítio que aos fins de semanas as pessoas se concentravam para assistir a as actividades culturais dos makhuwas. Então começou Mafalala, Mafalala e as pessoas tinham como ponto de referência aquele espaço dos makhuwas. Agora não tem mais... naquela altura a comunidade makhuwa era maior, era muito maior! Tanto é que há um lado negativo nisso: a administração colonial tinha um representante ali na comunidade makhuwa que era o indivíduo chamado Sulemangy mais conhecido por Sumaleimangy mais o nome dele era Sulemangy que era esse o indivíduo que prestava as informações ao administrador colonial. Quer dizer, [...] este indivíduo que era considerado a figura influente da comunidade makhuwa é que prestava as informações dos movimentos que existiu no bairro da Mafalala.²²⁵

La forte influenza che esercita ancora oggi la comunità makhuwa nel *bairro*, osservata e vissuta nella quotidianità attraverso numerose pratiche, confermano le parole raccolte durante le testimonianze.

²²⁴ Dall'intervista ad Anifo Amisse del 20.11.2017. Trad. mia: R.: Perché i primi arrivati qui hanno scelto Mafalala e non altri luoghi?; A.: Dal mio punto di vista e secondo la mia analisi, io dico... sai perché le persone dell'isola hanno scelto Mafalala? C'è un fattore molto importante: Mafalala è vicino alla città, questo è un punto a sua favore. Due: ferrovia e porto. Le persone che lavoravano provenivano da Ilha! Non so se riesci a capirmi! Perché se andiamo ad analizzare chi stava nel porto, in quel periodo c'erano i makhuwa che sapevano costruire piccole imbarcazioni. Quindi i portoghesi presero un maestro e questi diventava una persona di riferimento, che viveva vicino. Mafalala non dista molto dal porto. Non è come spostarsi da Matola! E la maggior parte delle persone che vivono qui a Mafalala provengono proprio da Nampula! Soprattutto da Ilha de Moçambique dato che erano proprio loro coloro che conoscevano le tecniche per costruire al meglio le imbarcazioni, sapevano come fare il mestiere di falegnameria. Tutto quello che vedi qui, queste arti, i mestieri è stato portato dai makhuwa! Falegnami, sarti, muratori vennero portati qui dai portoghesi; inoltre qui (a Mafalala) in quel periodo era tutto foresta. Chi ha aperto questo posto sono stati i makhuwa. Addirittura il *regulo* di Mafalala era makhuwa e si chiamava Sulemangy. Le persone che arrivavano, ad esempio da Nampula, da Ilha de Moçambique e dalla provincia, cercarono di stare vicino a chi era qui già da tempo. Questo è il punto di riferimento. Se invece osserviamo la parte dell'arte, della cultura, i nampulensi sapevano come fare e come lavorare in questi settori che ti ho già detto: carpenteria, muratura, costruzione di case, sarti e così via. Se vedi persone che lavorano qui a Mafalala, questi hanno imparato attraverso i makhuwa perché qui non esistevano prima questi mestieri. Il makhuwa è povero di soldi ma ricco di idee! Lui sa fare ad esempio una casa, ma dentro quella casa c'è tutto, c'è un bagno, c'è tutto... questi qui (le popolazioni del Sud) non mettono un bagno o altro nelle case! Inoltre durante il tempo coloniale potevi incontrare un makhuwa a São Tomé, venduto per andare a lavorare o per l'esercito. Da qui andava in Angola e dall'Angola in altri posti. Un makhuwa! I makhuwa sono in tutto il mondo. Molti americani sono stranieri, quindi non c'è dubbio perché molti erano venduti a basso costo. Ma c'erano anche altri che venivano espulsi per crimine.

²²⁵ Dall'intervista a Zeca Craveirinha, realizzata il 22.07.2017. Trad. mia: Quando qualcuno voleva localizzare dove viveva, diceva: "Sto nella mafalala", poiché era il luogo in cui nel fine settimana si raccoglievano le persone per assistere alle attività culturali dei makhuwas. Per questo iniziò ad essere chiamata Mafalala, Mafalala e le persone avevano come punto di riferimento quello spazio dei makhuwas. Adesso non è più così... in quel periodo la comunità macua era molto più grande! Anche se questo aveva anche un lato negativo: l'amministrazione coloniale aveva qui un rappresentante della comunità makhuwa chiamato Sulemangy o Sulemalgxi, anche se il suo nome era Sulemangy, il quale passava le informazioni all'amministratore coloniale. In altre parole, questo individuo, che era considerato la figura influente della comunità makhuwa, passava le informazioni di ciò che accadeva nel *bairro* della Mafalala.

Una delle prime locuzioni che ho sentito usare per designare il quartiere fu infatti ‘o bairro dos Makhuwas’.²²⁶

[...] è curioso che l’area di Mafalala, faccia parte dell’area amministrativa (circoscrizione a partire dal 1969) della Munhuana ed ebbe come autorità tradizionale (capo di gruppi di popolazione) un macua [...]. (trad. mia, LEMOS, 1988:55)²²⁷

Questo non significa che è impossibile trovare famiglie di origine makhuwa in altri rioni della zona suburbana della capitale ma risulta invece molto probabile che tutte le famiglie residenti in altre aree, abbiano invece dei parenti che vivono o che hanno vissuto almeno un periodo lì o addirittura essi stessi abbiano vissuto lì inizialmente per poi scegliere altre zone.

Forse a volte si tralasciano gli aspetti più evidenti di alcune connessioni e come sempre la toponomastica è una delle più importanti chiavi di lettura di un luogo. Il termine Mafalala come si accennava, appare solo in un secondo momento e secondo Lemos (1988), scritto per la prima volta nel 1901, nella didascalia di una foto che ritrae un gruppo di uomini, in cui appare ritratto un folto gruppo di uomini vestiti con lunghe vesti e copricapi bianchi, probabilmente di origine musulmana, la cui didascalia riporta appunto ‘*The Mafalala Kafirs Dance*’. Secondo le informazioni raccolte e redatte da Laranjeira (2016), la provenienza del nome è associata al nome di una danza makhuwa - *lifalala* - praticata in quest’area che portò alla designazione dell’area da parte delle comunità ronga, una delle comunità originarie di Lourenço Marques, come la Ka-Mafalala, ossia la zona in cui si balla la *lifalala*. Secondo le testimonianze raccolte durante la ricerca etnografica effettuata dall’ARPAC, tra il 2016 e il 2017, il nome invece deriva proprio dalla lingua emakhuwa, precisamente dalle parole *nifalala* o *afalala*, i cui significati sono rispettivamente musica e danza (2017:9), che ad ogni modo conferma il legame del nome a pratiche culturali specifiche del luogo.²²⁸

Purtroppo il periodo di ricerca ha combaciato con quello dell’ultimo censo della popolazione e ad oggi continuano a non esserci dati ufficiali sull’effettivo numero della popolazione per ogni *bairro*, o relative ad esempio alla percentuale della popolazione makhuwa presente nella Mafalala. In un documento fornitomi dal segretario del *bairro*, Gabriel Jorge Sitoi, relativo ai dati INE 2007, la percentuale dei makhuwa era del 40%. La crescita negli ultimi dieci anni è stata sicuramente notevole ma è stato impossibile accedere ad informazioni più recenti. Facendo quindi riferimento a questi dati

²²⁶ Anche Honwana (2017:31), *op. cit.* quando fa riferimento alla Mafalala, designa il quartiere come il *bairro* dei Macuas.

²²⁷ Nell’articolo viene poi riportato in nota il nome del capo tradizionale, che è lo stesso riportato da Zeca Craveirinha e addirittura riporta che costui rimase in carica fino al 1974.

²²⁸ Anche in KHOSA, U. B. K. (2017). *Cartas de Inhameinga*, Maputo, Alcance editores, in particolare nel saggio intitolato *A Mafalala em Suspensão*, lo scrittore spiega che il nome Mafalala ha effettivamente un legame con le danze portate qui da Ilha de Moçambique e scrive: «*Havia a Mafalala dos macuas, etnia que em vagas migratórias iniciadas em princípios do século XX, 1907, altura em que um grupo de dançarinos da Ilha de Moçambique trouxe à capital, Lourenço Marques, a dança N’Falala para obsequiar o príncipe Luís Filipe de Bragança, então de visita à colónia, se foi fixando na zona pioneira dos N’Falala, palavra que em declinação sucessiva deu a actual Mafalala. Esta é a versão aceitável, historicamente fiável.*»

la presenza attestata al 40% risulta comunque alta, considerando che il restante 60% è diviso tra popolazioni di differente origine quali machanganas, marrongas, machopes, mabitongas, e altri. La comunità *mafalalense* odierna è la manifestazione vivente della fusione delle componenti culturali che popolarono l'area suburbana di Lourenço Marques e generarono l'area di *caniço*, nome delle costruzioni tradizionali fatte di canne di bambù, le quali poi lasciarono spazio alle case di *madeira* e *zinco* che secondo Honwana (2017), fino agli inizi degli anni ottanta rappresentavano l'emblema della periferia e l'essenza dell'individuo suburbano. La casa racchiude in sé una particolare codificazione del mondo e la cultura dell'abitare non è che una riproduzione di una etnocosmologia che ovviamente non si esaurisce nella materialità delle costruzioni. È abbastanza chiaro quindi che le varie imposizioni legali, relative ad esempio alle restrizioni riguardanti le costruzioni all'interno dei confini cittadini, o le nuove condizioni climatiche, o il sovraffollamento delle aree a ridosso della frontiera, problematicizzarono il processo di adattamento di chi spostandosi da altre aree del paese già si trovava in una condizione di assestamento alla nuova realtà. Spostarsi non significò solo cambiare posto in cui vivere, ma rimodellare un intero bagaglio culturale: basti pensare allo spaesamento categoriale ed emotivo di chi viveva nelle aree rurali, abituato a grandi spazi aperti e a case fatte di materiali naturali. Mafalala di certo non fu l'unico quartiere in cui erano presenti le case di *madeira* e *zinco*, ma forse quella in cui era presente una percentuale maggiore. Ancora oggi è possibile imbattersi in alcune ancora in buone condizioni, anche se la maggior parte dei proprietari stanno optando per la ricostruzione delle case in mattone, un materiale molto più economico, a differenza delle lamiere e del legno che necessitano numerose accortezze e riparazioni continue. È probabile però che il passaggio dal *caniço* alla casa di *madeira* e *zinco* abbia a che vedere ancora una volta con le influenze delle popolazioni makhuwa ed in particolare con il ceppo dei *makhuwa nahara* provenienti da Ilha de Moçambique. Come si legge nella testimonianza riportata del signor Anifo Amisse, makhuwa, costoro erano già noti per le doti di carpenteria e di sicuro aiutarono nel processo di ideazione di nuove tecniche di costruzione adatte a quel clima e a quel contesto. Il cambiamento che subirono le abitazioni della periferia di Lourenço Marques quindi fu il risultato di una serie di condizioni che avevano a che fare con la necessità di adattare il proprio orizzonte culturale alla trasformazione in atto. Non è propriamente corretto pensare di dividere il paesaggio urbano di Lourenço Marques del XX secolo secondo una visione esclusivamente bipolare: se da un lato, infatti, continuiamo ad avere la città di cemento, esclusiva di bianchi e assimilati, ville e grandi edifici, dall'altro lato è necessario sottolineare un'ulteriore differenziazione tra gli antichi quartieri indigeni come Mafalala, Xipamanine e Chamanculo in cui le case di *madeira* e *zinco* caratterizzano il paesaggio, e i quartieri meno popolosi e più lontani dall'area edificata in cemento. Qui le case erano per la maggiore costruite con *caniços*.

Nella seconda metà del XVIII secolo, le case di *madeira & zinco* erano appartenenti ai funzionari coloniali o alla popolazione più abbiente, prima di diventare il simbolo dell'area suburbana di Lourenço Marques e base della piramide sociale. Dopo il 1876, come sappiamo, la costruzione delle *palhotas* venne proibita all'interno dei limiti degli spazi della città coloniale e al contempo, subito dopo il trasferimento della capitale da Ilha de Moçambique a Lourenço Marques, le case dei funzionari cominciarono ad essere in muratura, cambiando completamente il paesaggio urbano. Lo smantellamento delle antiche costruzioni e l'edificazione in muratura che seguì, implicò la produzione di un'enorme quantità di materiali da costruzione in esubero, considerati spazzatura, costituiti principalmente da lamiera e legno, che vennero riversati al di là della frontiera, con gli altri scarti, i quali trovarono il modo di riutilizzarli al punto da renderli i principali elementi di costruzione delle loro case. L'idea iniziale era probabilmente quella di riprodurre gli alloggi dei funzionari coloniali, apportandovi delle modifiche necessarie al proprio modo di esperire il mondo: ad esempio il balcone che nelle case signorili era costruito intorno all'intero edificio per un controllo climatico migliore, nella versione suburbana era presente solo nella parte frontale che dava sulla strada, così da permettere al capo famiglia, di sedersi sull'uscio di casa alla sera e salutare i passanti, così come succedeva per le case di *macuti* di Ilha de Moçambique. La grandezza delle case poteva variare per svariati motivi ma secondo una regola generale, questa riflette lo *status* sociale del proprietario: una di dimensioni maggiori, corrisponde ad individui che o per questioni economiche o sociali occupano una posizione di maggior rilievo nella comunità. Solitamente la dimensione di una casa viene misurata a seconda del numero delle controsoffittature esistenti: ad esempio la casa detta di *uma água* è quella con una sala e una camera divise da una sola parete, mentre in quella di *duas águas*, si aggiunge un'ulteriore camera da letto. Le case con un numero di camere maggiori e un tetto con un'inclinazione più pronunciata, erano conosciute come *chalés*. Le pareti sono costituite da partizioni di legno e nel tetto viene praticato un foro per favorire un maggiore ingresso di luce e una migliore circolazione dell'aria. Gli spazi interni di una tipica casa de *madeira & zinco* sono due camere da letto e un salotto, con cucina e bagno esterni, nel cortile. Qui potrebbe essere costruita anche una *dépendance* per gli ospiti. Nella casa a *duas águas* solitamente vivevano le famiglie di ceto medio, tra le quali crebbe la generazione dei resistenti che condusse il paese alla Liberazione.

Tirando le somme nel tentativo di comprendere il perché una famiglia di migranti decidesse di vivere a Mafalala durante il periodo coloniale, non credo abbia molto a che vedere con una questione di 'scelta'. Certo vi furono numerosi fattori che ancora oggi regolano i movimenti

migratori ma come spiega bene un giovane musicista del quartiere, in quel caso specifico: *‘Até não foi uma questão de escolha, foi uma questão de oportunidade: ter emprego e estar a viver perto do trabalho’*²²⁹.

La grande importanza che oggi ha reso il quartiere celebre, è insita nella sua grande diversità culturale e capacità di convivenza pacifica – non sempre vera – dello stesso, decantata negli ultimi anni grazie ad un progetto turistico con forte vertenza culturale.

V.2.2 Tra le case di madeira e zinco

Da sempre Mafalala rappresenta non solo uno dei quartieri più popolosi dell’area suburbana ma una di quelle zone della città con una particolare effervescenza culturale, causa di un’attività creativa di una certa rilevanza tra gli anni Sessanta e Ottanta del Novecento. Come già si accennava nei paragrafi precedenti una delle motivazioni principali, che indussero molti a sceglierla come luogo in cui stabilirsi e fare famiglia, è attribuibile alla sua posizione geografica. Un individuo che si trasferisce in una nuova città alla ricerca di migliori condizioni di vita, solitamente sceglie di vivere in una zona anziché in un’altra, basandosi su tre fattori quali: accesso rapido al centro urbano per una maggiore prossimità ai luoghi di lavoro; aree con panorami culturali simili; ricongiungimento familiare. Le motivazioni legate al ricongiungimento familiare e culturale a Mafalala sono a loro volta legate – come abbiamo visto nel precedente paragrafo – alle reti religiose, che attivano ulteriori progetti migratori ‘di richiamo’. Rispetto agli altri *bairros* però, Mafalala nasce sull’antica frontiera tra l’area riservata ai bianchi e quella indigena ed è al contempo centrale rispetto ad essa. Da una tale posizione si era capaci, già durante il periodo coloniale, a raggiungere facilmente ogni angolo dello Xilinguine e non essere costretti a dipendere necessariamente da mezzi di trasporto pubblici, allora quasi inesistenti. Per queste motivazioni qui si addensarono individui (indigeni), appartenenti ad ogni tipo di estrazione sociale e lavorativa: numerosi impiegati nel settore terziario, nel settore della ristorazione, lavoratori domestici e commercianti. Quest’ultimi non necessariamente africani perché dopo l’esclusione di tutti i non europei dalla città dei bianchi, i commercianti della zona dell’Alto Maé vennero espulsi e costretti a vivere al di là dei confini della città coloniale e condividere gli spazi con le popolazioni indigene. Questi erano per la maggiore cinesi e indiani e molti scelsero Mafalala, sempre per questioni di prossimità. Gli indiani *baneanes* già presenti ad Ilha de Moçambique nel

²²⁹ Dall’intervista a Raimundo Xavier Licenga, da tutti conosciuto come Mundinho del 13.07.2017. Trad.mia: Oserei dire che non fu una questione di scelta ma fu più che altro di opportunità: avere un lavoro e vivere vicino al posto di lavoro.

secolo precedente,²³⁰ ritrovarono nel quartiere comunità islamizzate e la possibilità di praticare la religione in moschee. Fu soprattutto l'uso degli spazi che delineò le differenze, ancora oggi tracciabili, tra i panorami culturali sviluppati nelle due zone divise dalla circumvallazione. La migrazione campagna-città e la successiva segregazione nelle aree suburbane generò una classe sociale nuova, formata da individui i cui orizzonti culturali vennero soggetti a rielaborazione forzata in spazi sempre più ristretti e affollati, comportando così la sovrapposizione, il mutamento, l'assorbimento, di altre pratiche, di altri rituali, di altre modalità di elaborazione della quotidianità, continuamente testate dal confronto con il mondo occidentale. La rottura della tradizione africana con l'approssimazione a modi di vivere più moderni, portò a enormi cambiamenti nella struttura sociale 'tradizionale'.

E il sogno di ogni cittadino è di raggiungere la capitale, di avere la sua parte di torta. Le località vengono disertate, le masse rurali non inquadrare, non educate e non sostenute si discostano da una terra mal lavorata e si dirigono verso i borghi periferici, gonfiando smisuratamente il *Lumpenproletariat*. (FANON, 1962:154)

La ristrutturazione delle differenti cosmologie all'interno delle periferie delle grandi città, divenne particolarmente produttiva in termini reazionari: fu proprio all'interno delle case di *madeira* e *zinc* che si generarono i presupposti che avrebbero dato vita al nazionalismo mozambicano, a seguito della rottura dei ritmi temporali e spaziali che strutturavano la precedente esistenza di ogni gruppo sociale. Fanon individua con il nome di *Lumpenproletariat* un settore della popolazione formato da contadini senza terra che si precipitano verso le città e che si stanziavano nei porti, nei quartieri nati a seguito della dominazione coloniale e che «girano instancabilmente attorno alle diverse città, sperando che un giorno o l'altro si permetterà loro di entrarvi» (1962:108). Per il caso mozambicano, Cabaço individua questo settore proprio nella zona suburbana, quella a ridosso della frontiera, in cui riversava l'«africano della periferia dei centri urbani» (2009:139), un individuo nuovo che divenne la colonna portante di quella comunità immaginariamente unita che avrebbe condotto il paese verso l'indipendenza. La grande capacità di trasformazione è insita nella natura sociale del nuovo africano, il quale costruì il suo *habitus* nella continua esperienza dei due mondi, solo apparentemente divisi e incomunicabili: nonostante non avesse grandi possibilità di scelta sul dove e sul come organizzare la propria esistenza, il passaggio ad una realtà nuova non più urbana, multi-etnica e multiculturale e l'apprendimento di nuove regole di convivenza civile negli spazi dei bianchi, implicò l'inizio inconsapevole di una grande rivoluzione culturale che avrebbe cambiato il paese.

E questa formazione avveniva durante il giorno in giochi senza fine dei ragazzi di quartiere. O nelle notti più fresche quando ci riunivamo davanti a falò improvvisati

²³⁰ *Baneanes* è il nome di una casta o di un gruppo di indiani aventi una forte connotazione identitaria e che si dedicavano principalmente al commercio, al credito e all'artigianato. Costoro ebbero un ruolo importantissimo nell'organizzazione economica e sociale dell'impero portoghese dell'Oceano Indiano.

con delle gomme, per condividere aneddoti popolari, o le storie che molti di noi avevano acquisito dalla convivenza con parenti e persone vicine [...].
(trad. mia, NOA, 2016:28)

Alla base di questo nuovo mondo però, tutti condividevano la medesima condizione di subalternità. «Il *Lumpenproletariat* coorte di affamati detribalizzati, declanizzati, costituisce una delle forze più spontaneamente e radicalmente rivoluzionarie del popolo colonizzato» (FANON 1962:108). Se questo il processo a cui è stata sottoposta tutta l'area suburbana, perché Mafalala presenta delle caratteristiche differenti dalle altre? Perché questo quartiere viene ricordato come là dove effettivamente ebbe luogo la resistenza? Cosa c'era qui che lo rendeva un *bairro* più attivo degli altri? A questo proposito l'incontro con Luis Bernardo Honwana è stato sicuramente illuminante. In quel periodo lo scrittore e giornalista, che fu spalla destra del primo presidente Samora Machel e ex Ministro della Cultura, stava lavorando all'opera pubblicata poi nel 2017 – *A velha casa de madeira e zinco* – e anche lui come me rifletteva su questioni riguardanti la periferia. In quell'occasione infatti compresi come alcune informazioni che avevo recuperato nel quartiere con la popolazione locale erano state abbastanza filtrate dal sentimento di intimità culturale (HERZFELD, 2003).

H.: *Aquilo que caracterizava o pessoal dos subúrbios era a grande solidariedade quer dizer, o facto de ser gente, cuja característica comum era o ser, digamos, vocês não podem ir para além da rua de circunvalação, quer dizer... provocou o laço de solidariedade entre estas pessoas e este laços de solidariedade fizeram com que a nasciência do nacionalismo aqui no nosso país, tem a ver com uma concepção suburbana, contrariamente a quem diga que são as revoltas camponesas e não sei o que, não sei o que... mas isso é romântico! [...] Isto é nos subúrbios da grande cidade, o das grandes cidades se quiser, mas principalmente da cidade de Lourenço Marques, é aí aonde eu ponho a raiz do nascimento da consciência nacional deste país. Todos os subúrbios.*²³¹

Per Honwana le radici del nazionalismo quindi sono da cercare nelle periferie della città di Lourenço Marques non necessariamente nella Mafalala su cui però conviene affermando che questa si presenta 'aperta' a differenza degli altri *bairros*.

H.: *A Mafalala é apenas partes destes subúrbios e não tem o monopólio destas ideias, como todas a gente aclara... Mafalala esta na moda e é como se tudo tivesse acontecido na Mafalala, mentira! Que dizer, aconteceu ao longo de todos estes espaço e a Mafalala tornou-se, digamos, 'notável' apenas pelo facto de algumas figuras conhecidas ter habitado a Mafalala, 'tamos a falar de Eusébio, 'tamos a falar de Samora Machel, 'tamos a falar de Chissano, 'tamos a falar de músicos e poetas... mas não é o monopólio das ideias que se concentrava na Mafalala. A outros fenómenos que também podemos indicar... fenómenos não muito agradáveis mas que... quer dizer, a maior parte destes nomes que estavam aqui, foram pessoas mestiças. Então mestiçagem nos subúrbios de Lourenço Marques teve maior, digamos, incidência na Mafalala, justamente pelas características daquela população que estava ali: makhuvas ect, que, talvez, por razões que não quero discutir aqui, teriam talvez uma menor relutância ao convívio com homem branco, solteiro que*

²³¹ Dall'incontro con Luis Bernardo Honwana tenuto il 15.11.2016. Trad. mia: Ciò che caratterizzava le persone dei sobborghi era la grande solidarietà, cioè il fatto di essere persone, la cui caratteristica comune era essere, diciamo... che non potevano spingersi oltre la tangenziale, vale a dire... questo provocò il legame di solidarietà tra queste persone e questi legami di solidarietà hanno fatto sì che nascesse il nazionalismo nel nostro paese che ha a che fare con una concezione suburbana, contrariamente a chi dice che furono le rivolte contadine o non so cos'altro... ma questa è un'interpretazione romantica! [...] Questo è (nato) nei sobborghi della grande città, delle grandi città se vogliamo, ma soprattutto nella città di Lourenço Marques, che è proprio dove io colloco la radice della nascita della coscienza nazionale di questo paese. Tutti i sobborghi.

vinham e que se...talvez ele se sentisse menos ameaçado quando ia pra Mafalala do que quando ia por outros pontos dos subúrbios. Que dizer, ali é uma população de gente que trabalhava pra o patrão... são digamos, gente que tinham gerações de ser criados. Nos outros sítios são camponeses transformados em operários, que têm ódio e não estão ansiosos por nenhum convívio com aquilo que, pra quem vão trabalhar. Por tanto é uma relação muito mais... quer dizer, na Mafalala é diferente: as formas de sociabilização da Mafalala, deram a música, deram as possibilidades de simbioses e tal com a cultura da cidade de cimento...acabou por ser mais fácil na Mafalala por várias razões. [...] Mas não caia na erra de pensar que 'Ah! Então a Mafalala é aonde podia haver poesia...' Não! Mentira! Não! Todo o resto, todos estes fenómenos que estou a falar de convívio intenso verificou-se em todos estes lugares. Se for a ver a geografia da implantação das várias associações de apoio mútuo e tal, vai ver que se estende por toda a estadia. Não é exclusivo da Mafalala.²³²

Mafalala era una degli spazi in cui la convivialità e lo scambio avveniva tra individui appartenenti a mondi culturali diversi, attraverso la musica e i momenti di tempo libero serali. Era questa probabilmente la motivazione di una maggiore facilità di apertura e capacità di assorbimento del quartiere a nuove influenze, a cui faceva riferimento Honwana, dato che lo spazio dell'intrattenimento dei coloni oltrepassava la frontiera e si estendeva nei sobborghi, facendo di Mafalala uno dei luoghi maggiormente gettonati. Qui ad esempio si vendevano prodotti locali, come bevande alcoliche tradizionali preparate dalle donne che dopo essere state estromesse dal mercato, in quanto donne, avevano provato a reinventarsi così. Mafalala però era nota anche per l'alto tasso di prostituzione, un *business* gestito dai proprietari dei locali notturni in cui erano coinvolti oltre ai portoghesi che cercavano distrazioni dalla monotonia della città, anche mozambicani e marinai di qualunque provenienza che attraccavano nei porti.

Secondo le informazioni date da persone anziane residenti nella Mafalala, furono i *mujos* che crearono in quella zona, il famoso club 'Comoreano', dove avevano luogo sessioni notturne di danza, che segnarono un'epoca la cui fama si estese in ogni angolo dell'immensa area suburbana, arrivando a toccare anche la città di cemento. (trad. mia, LEMOS, 1988:53)

Dato il grande giro di affari pare che le donne adulte affittassero anche camere nelle proprie abitazioni per evitare il controllo dei padroni e incrementare i guadagni. I luoghi più famosi della

²³² *Ibidem* Trad. mia: Mafalala è solo una parte di mondo suburbano e non ha il monopolio di queste idee, come tutti noi specifica. Mafalala è in voga e quindi pare che tutto sia successo lì. Bugia! Voglio dire, tutto ciò è successo i tutti i sobborghi e Mafalala è diventata, diciamo, notoria, solo perché alcune figure conosciute hanno abitato a Mafalala, e parliamo di Eusébio, di Samora Machel, di Chissano e stiamo parlando di musicisti e poeti ... ma non è il monopolio delle idee che si concentrano a Mafalala. Ci sono anche altri fenomeni che potremmo anche indicare, fenomeni non molto piacevoli, ma ... Voglio dire, la maggior parte di questi nomi che vivevano qui, erano persone mulatte. Quindi, l'incrocio delle razze nelle periferie di Lorenzo Marques aveva maggiore, diciamo 'incidenza' a Mafalala, giustamente per le caratteristiche di quella popolazione che viveva lì: makhwas ect ect, che, forse, per ragioni che non vogliono discutere qui, ebbero una riluttanza minore nel socializzare con l'uomo bianco, single che andava lì e che... forse costui si sentiva meno minacciato quando andava a Mafalala di quando andava in altre zone della periferia. Voglio dire, che lì viveva una popolazione fatta da persone che lavorava per un padrone... persone che per diverse generazioni sono state assoggettate. Negli altri quartieri invece vi erano contadini trasformati in operai, che nutrivano odio e non erano per nulla ansiosi di avere alcun tipo di contatto con coloro per cui avrebbero dovuto poi lavorare. Quindi è una relazione molto più ... cioè, a Mafalala è diverso: le forme di socializzazione di Mafalala, hanno generato la musica, hanno dato vita a nuove possibili simbiosi con la cultura della città di cemento. [...] Questo si è rivelato essere più facile a Mafalala per diversi motivi. Ma non cadere nell'errore di pensare che 'Oh, quindi è a Mafalala dove poteva esserci la poesia ...' No! Bugia! No! Tutto il resto, tutti questi fenomeni di cui parlo, di questa intensa convivialità, hanno avuto luogo in tutte le aree suburbane. Se vai a vedere la geografia dell'impianto delle varie associazioni di supporto reciproco e simili, vedrai infatti che si estende per tutto la zona (suburbana). Non è esclusivo di Mafalala.

vecchia Mafalala furono il *Matlotlomana*, che probabilmente si erigeva nella zona in cui oggi vi sono i locali della segreteria del *bairro* e che consisteva in una sorta di complesso di alloggi in cui era possibile trattenersi con donne che esercitavano la professione e il famosissimo *Gato Preto*, il cui nome mi raccontarono che probabilmente era ispirato al famoso *Chat Noir* parigino, era un'altra referenza del quartiere. Qui pare si potessero incontrare tutti gli artisti della periferia mozambicana e dove nacquero simbiosi culturali che generarono addirittura nuovi stili musicali,²³³ uno tra tutti la *marrabenta*, un genere musicale urbano, assolutamente mozambicano, oggi diffuso in ogni angolo del paese, affermatosi intorno agli anni Trenta, in cui le caratteristiche melodiche e ritmiche africane si fondono agli arrangiamenti e alle melodie musicali occidentali (LARANJEIRA, 2014). Questa scrive Khosa, «era la zona mulatta e assimilata di Mafalala, dove Zagueta, Jaime da Graça Paixão, esperto ballerino in coppia con la mulatta Amélia e/o con la negra Isabel, riempiva di felicità i pomeriggi dei comoriani, spaccando (spacca!...) con quello che sarebbe stato conosciuto come *marrabenta*» (trad.mia, 2017:17).

La spiegazione del perché il seme della possibilità del divenire, del rimodellamento, del riassetto, della riplasmazione, della fusione o ancora meglio della creazione di nuove pratiche culturali in linea con la rivoluzione culturale del progetto di Samora, trovò terreno fertile nella Mafalala, che addirittura divenne il sobborgo in cui si plasmarono e si mantennero vivi alcuni caratteri rappresentativi per tutta la società dell'*Homen Novo*. Parliamo della diversità culturale, della convivenza delle lingue, parliamo dell'infiltrazione di tecniche di costruzione tipiche del nord innestate su abitazioni nuove in cui elementi europei si uniscono a elementi africani, parliamo della possibilità di poter praticare tutti i credi possibili, dall'islamico all'animista, dal cristiano all'indù. Mafalala a differenza degli altri quartieri mantenne una caratteristica che ancora una volta ricorda quella di Ilha de Moçambique o meglio della *cidade de macuti*, entrambe sono 'aperte'.

H.: [...]O facto de Mafalala ser o berço da Marrabenta tem a ver com a característica interessante da Mafalala estar aberto e há muitas influências enquanto os outros bairros da cidade tinham essencialmente as características básicas da população inicial. Por exemplo, o meu bairro, a Xipamanine, é gente que é daqui, quer dizer, que aquelas podem, epab! Três, quatros gerações já eram daqui e esta zona de onde eu sou... por acaso eu sou um mau exemplar porque o meu pai não é de lá, a minha mãe também não era de lá, mas o Bairro, o Bairro é próprio...

R.: A maioria das pessoas...

²³³ Sempre nell'articolo di Lemos, viene riportato un pezzo pubblicato sul giornale 'O brado africano' il 26 Febbraio 1955, dal titolo *Maulide Rifai na Mafalala*, di cui ne riporto un breve passaggio, che introduce alla pratica del *maulide*, una danza makhuwás oggi pare praticata solo ad Ilha de Moçambique: «Para lá da cidade enganalada de luzes, atravessada a fronteira da Avenida Caldas Xavier, o mundo começa a transformar-se. Um mundo em que os sons são os pontos de referência, em que as sombras das árvores tornam os homens pequenos na sua insolência atrevida de conquistadores de emoções. [...] A noite da Mafalala enche-se de sons para guiar os homens. As estrelas, parecem outras mais brilhantes, quase humanamente comunicativas apesar da lonjura espacial. Seguimos condensados na noite morna, nossos para afeitos aos brilhos e labirintos dos quintais de caniço. A voz de Maulide chama-nos. [...]» (1988:53).

H.: *Yeah! é, é gente realmente local. Ok! Então se formos um pouco mais no sentido, 'at-the-point', vamos encontrar bairros que são gente de Gaza, que são gente de Inhambane, que são gente da Zambézia e então estes bairros têm a característica comum de ter a ver com a sobrevivência da língua destes, alguma das línguas destes sítios de origem, a tentativa de reprodução digamos dos hábitos e dos rituais e tanto são bairros que de alguma maneira estão voltados pra dentro, estão voltados pra si próprios.*

R.: *A Mafalala é aberta!*

H.: *A Mafalala é aberta! Por esta característica que é pessoal, quer dizer, que era pessoal doméstica, dos brancos, pessoal que tinha mais a preocupação não de reproduzir o facto de ser Makhuwas...*

R.: *Mas de se aproximar?*

H.: *Eh! e tanto assim que posso dizer que a Mafalala há sobrevivência da língua Makhuwa sim, este é verdade! Mas há a apreensão da língua daqui. Quer dizer, que os sítios onde se fala bem Ronga, Ronga é língua local, que é a minha língua, quer dizer, tanto posso falar do Xipamanine que a tal zona...como a Mafalala. Quer dizer que é gente que vem pra fora, mas teve a preocupação de apreender a língua, de se integrar, de ter os hábitos ect ect...esta é uma coisa interessante que já não se verifica naqueles que vieram de Gaza. Gaza é aqui perto; a língua de Gaza é próxima da língua Ronga. No entanto, havia uma tentativa de manter a língua deles, nos de Inhambane a mesma coisa, nos de Quelimane a mesma coisa, nos de Sofala a mesma coisa... aqui na Mafalala não! Quer dizer eles foram imediatamente bilingues pelo menos... está a ver esta abertura? Isto é que está na origem destas formas novas da cultura, come, come digamos a Marrabenta e outras coisas...quer dizer esta abertura especial da Mafalala...mais a Mafalala é parte deste universo.²³⁴*

Prima la diversità culturale quindi, prima la fusione di usi e costumi, prima l'incontro di lingue, prima le difficoltà della convivenza, il continuo flusso di scambi con la città dei bianchi, prima il riequilibrio e la ricerca spasmodica di una propria – nuova – abitudinarietà all'interno del caos emotivo a cui si era continuamente sottoposti. Poi gli 'eroi'. Sì gli eroi! Perché nonostante fosse immersa in quella subalternità resiliente, propria di tutti i *bairros*, Mafalala in qualche modo si è distinta dalle altre e sul passaggio di personalità che divennero di grande calibro che oggi Mafalala tenta il riscatto.

²³⁴ *Ibidem*. Trad. mia: H.: Il fatto che Mafalala sia la culla della Marrabenta ha a che fare con la caratteristica interessante di Mafalala di essere aperta e perché ci sono molte influenze, mentre gli altri quartieri della città hanno essenzialmente le caratteristiche di base della popolazione iniziale. Ad esempio, nel mio quartiere, Xipamanine, c'è gente del posto, cioè possono esserci, insomma: erano già qui da tre o quattro generazioni e in questa zona da dove vengo... oddio si dà il caso che sia un cattivo esempio perché mio padre non è di lì, mia madre non era di lì, ma insomma il vicinato, il quartiere è di per sé... R.: La maggior parte delle persone... H.: Sì! Sì, sono davvero persone locali. Ok! Quindi se andiamo un po' oltre, arriviamo al punto, troveremo dei quartieri in cui vi sono persone di Gaza, persone di Inhambane, persone provenienti dalla Zambesia e quindi quartieri hanno la caratteristica comune di avere a che fare con la sopravvivenza della loro lingua, con alcune delle lingue dei luoghi di origine, con il tentativo di riprodurre - diciamo - abitudini e rituali e sono quartieri in qualche modo rivolti verso l'interno, sono rivolti verso sé stessi. R.: La Mafalala è aperta! H.: Mafalala è aperta! Per questa sua caratteristica propria, vale a dire, era personale domestico, dei bianchi, personale che aveva più la preoccupazione... non di riprodurre il fatto di essere Makhuwa... R.: Ma di avvicinarsi a loro? H.: Eh! E così tanto che posso dire che a Mafalala c'è la sopravvivenza della lingua Makhuwa sì, questo è vero! Ma qui ci fu la preoccupazione della lingua. Vale a dire, che i posti in cui si parla Ronga - Ronga è una lingua locale, che è la mia lingua - cioè posso parlare tanto di Xipamanine quanto di altre zone... come la Mafalala. Voglio dire che qui c'è gente che viene da fuori e che è preoccupata ad imparare la lingua, di integrarsi, di acquisire gli usi e i costumi ect ... questa è una cosa interessante che non si verifica in coloro che provenivano da Gaza. Gaza è vicina; la lingua di Gaza è vicina alla lingua di Ronga. Tuttavia, c'è stato un tentativo di mantenere la loro lingua, per chi veniva da Inhambane la stessa cosa, Quelimane la stessa cosa, Sofala la stessa cosa.. qui a Mafalala, no! Voglio dire, questa gente era immediatamente bilingue... stai vedendo questa apertura? Questo è ciò che sta all'origine di queste nuove forme di cultura, come, per esempio, la Marrabenta e altre cose... questa speciale apertura di Mafalala... ma al contempo Mafalala è una parte di questo universo.

Ricapitolando. Fuggendo da una condizione di vita precaria, incentrata su un'economia di sussistenza, furono in tanti a scegliere di raggiungere la capitale alla ricerca di un lavoro remunerativo, ma l'amministrazione coloniale non era ancora preparata ad accogliere una tale quantità di persone e per questo motivo lingue, habitus, religioni e quotidianità differenti, a seconda delle comunità di appartenenza, dovettero imparare a convivere e ricercare nella precarietà il modo di preservare i propri usi e costumi, adattandosi e reinventandosi per consentire il mantenimento dell'integrità del gruppo, alternando così pratiche urbane a costumi tradizionali. È interessante, a mio avviso, constatare come, in un'epoca in cui il termine globalizzazione non era ancora usato come lo intendiamo oggi e lo spostarsi era un 'bene a disponibilità estremamente limitata' (Vereni 2012:11), era già possibile individuare tre categorie di raggruppamento della società vivente nel *bairro* – migranti, diasporici e indigeni – che grazie all'incontro e la condivisione degli spazi, forzata, generarono quella che oggi è la Mafalala. La sua posizione geografica, le sue moschee, la presenza di individui provenienti da altre parti del paese, o addirittura da altre aree dell'ecumene, tutto ha fatto sì che qui si creasse un microcosmo, un'isola culturale all'interno di Lourenço Marques, aventi sue regole e sue direttive, diverse dagli altri *bairros* e da cui passarono, nacquero o semplicemente si lasciarono ispirare, molti personaggi diventati importanti durante la progettazione del nuovo Mozambico, libero dalla presenza coloniale.

Mafalala era il centro del mondo, almeno per noi che la vivevamo, e tutto esisteva in funzione di questo centro intorno al quale tutto sembrava gravitare, fosse la città di cemento dell'allora Lourenço Marques, o la frontiera di asfalto nella Av. Craveiro Lopes, che ci separava e avvicinava allo stesso tempo a Malhangalene, quartiere urbano di coloni, o al quartiere della Munhuana, tramite l'Av. Caldas Xavier, o dei conosciuti quartieri indigeni, Chamanculo e Xipamanine, tramite l'Av. de Angola. In un modo perverso, in una esemplare percezione della relatività delle cose, tutto ciò che ci circondava sembrava acquisire senso in funzione di quel nostro circolo esistenziale. (trad. mia, NOA, 2016:24)

Un laboratorio di convivenza in cui, inconsapevolmente, si forgiò un sentimento di *moçambicanidade*, che ancora una volta richiama alla mente Ilha de Moçambique, isola che per lungo tempo si rese fucina di identità nuove e transculturali. Questo fece sì che per motivazioni casuali o no, fu proprio qui che transitarono personaggi importanti specialmente nella scena politica nazionale post-indipendenza che la consegnarono definitivamente alla fama, diventando il *bairro das estrelas*. Qui infatti crebbero tra gli altri Noémia de Sousa e José Craveirinha, tra i nomi più importanti della poesia mozambicana che accompagnarono e stimolarono con le loro poesie, tutto il processo di liberazione del paese. La prima venne addirittura definita come la madre simbolica del paese liberato che attraverso i suoi versi, seppe tradurre un sentimento di frustrazione e al contempo di lotta che

era comune, oltrepassando i confini nazionali e ispirando con le sue poesie anche altri paesi che stavano vivendo lo stesso.²³⁵

Versi indelebili nella memoria di chi quei momenti li ha vissuti sulla pelle.

Noite morna de Moçambique/e sons longínquos de marimba chegam até mi – certos e constante - vindos nem eu sei donde. Em minha casa de madeira e zinco, abro o rádio e deixo-me embalar... Mas as vozes da América remexem-me a alma e os nervos. E Robeson e Marian cantam para mim/ spirituals negros de Harlem. 'Let my people go' - oh deixa passar o meu povo, deixa passar o meu povo – dizem. [...] (SOUSA, 2016:15)

Non meno importante il secondo, José Craveirinha,²³⁶ poeta, giornalista e attivista che non nacque nel quartiere ma visse lì. Era per quelle strade che lo si vedeva passeggiare e furono quelle strade che ispirarono alcuni dei versi più importanti per un paese che aveva voglia di rinascere e di cominciare a vivere liberi. Membro del FRELIMO, venne però catturato nel 1965 per la sua fervente attività politica e incarcerato per ben quattro anni. Mafalala non fu solo fonte di ispirazione, era addirittura menzionata tra i versi più famosi.

Tambor está velho de gritar/Oh velho Deus dos homens/deixa-me ser tambor/corpo e alma só tambor/só tambor gritando na noite/quente dos trópicos./Nem flor nascida no mato do desespero/Nem rio correndo para o mar do desespero/Nem zagaia temperada no lume vivo do desespero/Nem mesmo poesia forjada na dor rubra do desespero./Nem nada!/Só tambor velho de gritar na lua cheia da minha terra/Só tambor de pele curtida ao sol da minha terra/Só tambor cavado nos troncos duros da minha terra./Eu/Só tambor rebentando o silêncio amargo da Mafalala/Só tambor velho de sentar no batuque da minha terra/Só tambor perdido na escuridão da noite perdida./Oh velho Deus dos homens/eu quero ser tambor/e nem rio/e nem flor/e nem zagaia por enquanto/e nem mesmo poesia./Só tambor ecoando como a canção da força e da vida/Só tambor noite e dia/dia e noite só tambor/até à consumação da grande festa do batuque!/Oh velho Deus dos homens/deixa-me ser tambor/só tambor! (CRAVEIRINHA, 2000:20)

Ma a Mafalala ne passarono molti altri. In una vecchia casa di *madeira e zinco* di un *comoreano* che si sposò con una mozambicana vennero fittate due stanze in cui avrebbero alloggiato Samora Machel e il fratello. In un'altra visse Joaquim Chissano e in un'altra ancora Pascoal Mocumbi, ma non solo. Nei club notturni si affermò uno dei grandi nomi della scena musicale locale, Fany Mpfumo; il grande Zegueta, il cui nome di battesimo era Jaime da Graça Paixão, talentoso ballerino, primo nero a ballare il tip-tap, calciatore e pugile; tante famose ballerine tra cui Muxina, definita da molti come la migliore ballerina di marrabenta di tutti i tempi. Ma quello che più di tutti consegnò il quartiere alla

²³⁵ Noémia de Sousa nacque a Ka-Tembe nel 1926 e morì nel 2002 in Portogallo. Poetessa, giornalista e militante. L'unico suo libro, che raccoglie i suoi testi prima sparsi nelle collaborazioni e pubblicazioni con giornali locali, uno su tutti *O brado africano*, venne pubblicato la prima volta dall'*Associação dos escritores* nel 2001, riedito in Brasile recentemente. Cfr. SOUSA, (2016). *Sangue Negro*, São Paulo, Kapulana.

²³⁶ José Craveirinha, nacque a Lourenço Marques nel 1922 e morì nel 2003 a Maputo. Nel 1991 fu il primo autore africano a ricevere il Prémio Camões, il più importante premio letterario di lingua portoghese. Nel testo CRAVEIRINHA, J. (2009) *O folclore moçambicano e as suas tendências*, Maputo, Alcances Editores, sono raccolte tutte le pubblicazioni di Craveirinha, che vennero pubblicate, alcune anche in forma anonima. Per un approfondimento invece sulla vita di Craveirinha come cittadino di Mafalala e cittadino del mondo cfr. CHAVES, R. (1999). «José Craveirinha, da Mafalala, de Moçambique, do Mundo» in *Via atlântica*, No. 3, pp.140-168.

fama internazionale fu scoperto in quel *campinho* in cui tutti gli anni continua ad essere organizzato uno dei tornei di calcio estivi più agguerriti che avviene ad Ottobre all'incirca. Si racconta che durante uno di quegli importanti tornei di calcio venne scoperta la celebre Pantera Nera, il campione indiscusso del calcio internazionale Eusébio da Silva Ferreira.²³⁷ Una delle prime frasi che ricordo mi rivolsero durante i primi sopralluoghi nel quartiere fu: «Ti porterà fortuna fare ricerca qui. Chi mette piede a Mafalala, poi diventa presidente, poeta o una grande stella dello sport.»

La Mafalala culturale composta da danze makhuwas, dalla marrabenta, dalle moschee dei *madjodjos* non era la sola però, perché tra le case di *madeira* e *zínco*, celata ai più, ve n'era un'altra

[...]silenziosa, notturna, clandestina: la Mafalala politica, che rivendicava una società maggiormente egualitaria, una società indipendente. In questa Mafalala che il periodo coloniale non volle registrare, emersero personalità che diedero alla Repubblica i figli più importanti. Parlo di Samora Machel, ideatore della nazione e primo presidente della Repubblica; di Pascoal Mocumbi, primo ministro e di Joaquim Chissano, presidente durante la seconda Repubblica. Questa triade, al pari di altri che militarono nella clandestinità, ebbe Mafalala come quartiere di residenza e zona di convivio. (trad. mia, KHOSA, 2017:18)

La periferia delle grandi città fu lo spazio in cui germinò il proto-nazionalismo, mandato avanti, insieme alle lotte contadine, da un gruppo ristretto di pensatori che avevano avuto la possibilità di studiare e magari di spostarsi a Lisbona e partecipare alle riunioni della Lega Africana o semplicemente confrontarsi con altri grandi pensatori che condussero i loro paesi alla liberazione.

C.: Hoje a Mafalala é um bairro completamente diferente, mas foi um período... dos 40s-60s... Mafalala era um, era digamos assim, o bairro por excelência da intelectualidade africana e todos as grandes valores desde do futebol até a música, a poesia, etc aconteceram ali na Mafalala! Artistas, escritores, políticos, foi um grande... porque era um bairro de mistura, porque em Maputo os bairros, as tendências que haviam nos bairros, mesmo na cidade, mas principalmente nas periferias era uma tendência para etnicização dos bairros. O migrante chope vinha pra cidade, vinha pra aonde moravam os chopes...O migrante maconde, vinha...quer dizer, havia esta tentativa de... esta natural etnicização dos bairros. Mafalala teve tudo, teve uma componente muito importante ao princípio do século que foram os comorianos, os migrantes dos Comoros, que deram muita caracterização ao bairro, então havia muita etnicização no Bairro, depois tinha o que fazer, tinha vida noturna, tinha marrabenta que nasceu aí praticamente...²³⁸

²³⁷ Le narrazioni relative la figura di Eusébio sono numerosissime. Non tutti concordano sul fatto che Eusébio avesse mai giocato in quel campetto ma che in realtà vi fossero altri campetti più piccoli in cui i ragazzi si incontravano, che non esistono più per l'ampliamento delle case e la costruzione di nuovi edifici. Neanche l'attribuzione della casa dove Eusébio visse con la madre è certa. Per approfondimenti sul tema e sull'importanza del calcio per l'affermazione del nazionalismo si consiglia DOMINGOS, N. (2013). «Dos Subúrbios da Lourenço Marques Colonial aos Campos de Futebol da Metrópole, uma Entrevista com Hilário Rosário da Conceição», in *Cadernos de Estudos Africanos*, No. 26, disponibile al link: <http://cea.revues.org/1169>, consultato il 14.09.18.

²³⁸ Dall'incontro con José Luis Cabaço, tenutosi il 13.10.2016. Trad. mia: Oggi Mafalala è un quartiere completamente diverso, ma c'è stato un periodo tra gli anni 40 e i 60 che Mafalala era un, era diciamo, il quartiere per eccellenza dell'intelletualità africana e tutti i grandi valori dal calcio alla musica, alla poesia, ecc. è avvenuto a Mafalala! Artisti, scrittori, politici, è stato un grande... perché era quartiere misto, perché nei quartieri Maputo, le tendenze... anche in città ma soprattutto in periferia, si tendeva ad etnicizzare i quartieri. Il migrante chope veniva verso la città e andava dove vivevano gli altri chopes; il migrante makonde veniva... voglio dire, c'era questo tentativo di... questa naturale etnicizzazione dei quartieri. Mafalala ha raccolto tutti. Ebbe una componente importante all'inizio del secolo, di migranti

C'è chi dice che in uno di quei bar famosi si nascondeva un covo del PIDE e che tanti militanti nel FRELIMO, vennero scoperti a causa delle numerosissime spie che vi giravano e che non erano bianchi ma mozambicani stessi. Non si stava al sicuro, specialmente in quegli ultimi anni prima della liberazione. Ma ci fu un evento più di tutti gli altri da ricordare che avrebbe consegnato ancora una volta il quartiere alla memoria del popolo mozambicano. In quel periodo di lotta e disordini, i militanti del FRELIMO che erano rimasti in città, continuarono a ricevere direttive dal nucleo che era rifugiato a Dar-es-Salaam. L'aria era tesa e il subbuglio in città enorme. Aurelio Le Bon con la compagna non sapevano bene cosa fare e si diressero verso Matola, dove non incontrarono nessuno e per questo decisero di fare ritorno alla città, direzionandosi verso Xipamanine. Non avendo incontrato nessuno, decisero di andare a Mafalala dove sapevano che tra le varie case di riunioni clandestine, vi fosse quella di Nuno e Teresa Caliano che già conoscevano per avervi partecipato già una volta. Anche lì non era molto chiara la situazione e le comunicazioni con il gruppo dislocato in Tanzania risultava estremamente difficile. Aurelio Le Bon aveva fatto parte dell'esercito coloniale e conoscendo il nemico 'dal di dentro', era l'unico che avrebbe potuto, secondo quanto lui stesso afferma, poter passare con meno sospetti e occupare Radio Clube. In quella casa si formò un nucleo di resistenza clandestino, che prese il nome di *Grupo Galo*, che dovette prendere tutte le precauzioni del caso affinché le operazioni di lotta potessero andare a buon fine. Il nome del gruppo venne fuori proprio dal codice che si decise di utilizzare da parte di chi avrebbe occupato la base radio, un messaggio chiaro che sarebbe dovuto essere urlato ai microfoni, così da poter dare il segnale agli altri che tutto stava procedendo come concordato. Il FRELIMO non era ancora riuscito ad arrivare in capitale e l'operazione doveva andare avanti per non rischiare di cadere nel caos più assoluto. Il grido '*Galo, galo amanbecen*' risuonò come una dichiarazione di guerra alle orecchie dei portoghesi che videro nel giovane di Aurelio Le Bon, un mulatto che aveva fatto parte delle truppe portoghesi, un traditore. Era il 7 Settembre 1974. Il contingente del FRELIMO arrivò quasi quattro giorni dopo mentre la città riversava nel caos e Aurelio Le Bon continuando a mantenere il controllo della situazione mandava messaggi di pace alla popolazione.

I meccanismi di mobilitazione del gruppo Galo da Mafalala, devono essere interpretati non come semplici estensioni del nazionalismo rivoluzionario del FRELIMO, ma come risultato della rappresentanza dell'élite africana di Lourenço Marques, animate da un immaginario politico proprio e più moderato. Le tensioni tra l'immaginario politico e l'esclusivismo rivoluzionario della leadership del FRELIMO venne a galla subito dopo la proclamazione dell'indipendenza. Dato che agirono sempre nella 'zona del nemico' (nello spazio urbano), le élite africane che militarono in forma clandestina vennero viste dal FRELIMO con sospetto. (trad. mia, MACHAVA, 2015:80)

delle isole Comore che caratterizzarono notevolmente il quartiere. Inoltre c'era tanto da fare lì, c'era vita notturna, c'era la marrabenta che praticamente è nata lì...

Ho ascoltato diverse volte il racconto di queste vicende, proprio da parte di Aurelio Le Bon, da Teresa Caliano e da Miguel da Mata, letto le deposizioni di quel giorno, raccolte in un libro che Le Bon ha curato e pubblicato con la sua casa editrice.²³⁹ Ogni volta però ho avuto la forte sensazione che il tutto fosse stato ripetuto così tante volte che ormai non fosse più naturale e che inevitabilmente qualcosa fosse andato perduto o volutamente nascosto. Sappiamo infatti che la memoria è qualcosa che subisce continue modifiche e che viene riassemblata in funzione delle aspettative del presente. Mi spiego. In questi incontri non è mai venuto fuori ad esempio il nome di José Craveirinha, un personaggio importante, un simbolo per il quartiere, alla cui memoria addirittura è stato dedicato un murales, che è possibile visitare camminando su Rua da Guinée più o meno all'altezza della scuola Unidade 23.²⁴⁰ Non sono riuscita a comprendere che ruolo avesse avuto e se vi fossero stati degli scontri tra costoro. Non tutti infatti concordano con questa versione e addirittura vi è qualcuno che contro ribatte. Gli incontri con il figlio di Zeca Craveirinha, sono stati carichi non solo di una grande formalità che caratterizza il personaggio e che a tratti inibisce ma da una forte tensione che notavo si inasprisse quando si trattava di parlare delle vicende relative la Mafalala. Costui continua a rivivere a mio avviso, non solo il trauma di aver avuto un padre che aveva creduto in quel paese e lo aveva ispirato, battendosi e che venne catturato e messo in prigione, ma soprattutto, quello di un intero vicinato che, come afferma con me in presenza anche di membri dell'ARPAC, abbandonò lui e la sua famiglia, in quando 'figli di un carcerato'.

Z.: É uma dor, eu sofri muito Rosa, eu era garoto, eu ia com comida a cadeia civil tinha direito a dez minutos de visita na cadeia civil por semana. Tinha dez minutos, eu e o meu irmão, dez minutos de visita de pé e na Mafalala ninguém me perguntou alguma vez: 'Então teu pai como é que está?' ou 'Epa! um abraço ao teu pai', mesmo bem escondidos disfarçadamente nunca! Deram-nos as costas como se nós de repente tivéssemos contraído uma doença contagiosa e às vezes eu oia dizer isto 'Aquele filho de Craveirinha não é nada simpático'. Se calhar não sei ser simpático, se calhar não sei rir, se calhar não sei dançar, porque a minha meninice foi interrompida quando meu pai entrou para a cadeia. Eu não fazia barba, quando meu pai saiu eu já fazia barba, eu tornei-me homem com o meu pai na cadeia, eu queria namorar e as minhas namoradas tinham que namorar comigo às escondidas porque os pais, nem sequer, queriam ouvir o nome de Craveirinha em casa. Eu não me lembro de ter namorado e o pai da minha namorada ter-me cumprimentado. Era tudo às escondidas, isto que eu hoje vejo vocês andam de mão dadas. Eu não tive esse prazer, eu tinha que namorar às escondidas porque era filho de um indivíduo que estava preso, você sabe o que que é isso? Por isso que algumas pessoas dizem a o Zeca Craveirinha não é nada simpático, talvez, talvez não seja politicamente correto, quando é para dizer eu digo, quando é para não rir eu não rio.²⁴¹

²³⁹ LE BON (2015). *Op. Cit.*

²⁴⁰ Il murales insieme ad altri presenti nel quartiere, fa parte di un progetto di arte urbana dell'IVERCA che ha come obiettivo quello di celebrare gli eroi e gli elementi importanti che costituiscono il patrimonio del *bairro*. Finora sono stati realizzati questo murales dei poeti, di fronte la scuola Unidade 23, per ispirare i fanciulli con gli eroi che ispirano alla lotta una generazione che aveva vissuto nell'oppressione e nell'assoggettamento e un altro con ritrae un gruppo di donne a danzare lo Ntsope, il salto alla corda tipico del nord del paese, per omaggiare la grande comunità di origine makhuwa presente nella Mafalala.

²⁴¹ Dall'intervista a Zeca Craveirinha, realizzata il 25.07.2017. Trad. mia: È un dolore, ho sofferto molto Rosa, ero un ragazzo e andavo a portare il cibo in galera con il diritto di una visita di solo dieci minuti per settimana. Avevamo dieci minuti, io e mio fratello! Soli dieci minuti di visita in piedi e a Mafalala nessuno mi ha chiesto neanche una volta: 'Allora tuo padre come sta?' o 'Forza! Un abbraccio a tuo padre', Magari dicendomelo di nascosto, mai! Ci hanno voltato le

Una deposizione piena di rabbia, ancora dopo anni dai fatti, che però ha dato una sterzata rigorosa ad una ricerca che fino a quel momento pareva impantanata in una carreggiata già predefinita. La riflessione che ha seguito questo incontro si è soffermata sulle dinamiche di potere che influenzano la memoria collettiva e di come delle dichiarazioni scritte generino una sorta di diritto all'ingresso nella memoria storica. I discorsi sulla memoria sono inevitabilmente dei discorsi di potere. Riporto di seguito un lungo stralcio della testimonianza dell'artista che smonta la narrativa attualmente dominante.

Z.: *Hoje em dia Mafalala é vista como o bairro onde nasceu o nacionalismo e foi por isso que apareceu um José Craveirinha, apareceu o Eusébio, apareceu um Hilário da Conceição, então estes nomes impressionantes pontificaram e ficaram e construíram este falso nacionalismo de que na Mafalala ali forjavam-se a unidade de Moçambique, a independência, a luta na unidade. Falsa Mafalala, não é isso! Eu não estou a falar de coisas que me contaram, eu vive na carne: eu nasci em 1951 já não sou garoto e ainda hoje quando eu entro na Mafalala eu vejo indivíduos que eram informadores da PIDE e eles sabem que eu sei, porque fala-se muito da Mafalala como um exemplo para Moçambique e é preciso ter muito cuidado com isso. Até tivemos artistas plásticos como o Agostinho Mutemba, foi um paisagista não sei se está vivo Agostinho Mutemba também na Mafalala o Malangatana estava no bairro do Aeroporto mais o Agostinho Mutemba estava na Mafalala, não quer dizer que nós tivéssemos na Mafalala uma escola de artes plásticas que nós tivéssemos alguém a incentivar para a literatura não, foram nomes que apareceram e hoje querem fazer da Mafalala um espaço de referência por causa destas figuras! Sim senhor Samora Machel saiu de Gaza viveu na Mafalala mais não foi na Mafalala que ele encontrou um grupo para depois rumar para Tanzânia não, foi uma atitude uma iniciativa dele. [...] Chissano nem se quer conhecia o Samora, Samora nem conhecia o Pascoal Mucumbe mais viviam todos no bairro. O que com isso quero dizer? O Samora conheceu o meu pai porque o meu pai era uma figura conhecida como jornalista, ele escrevia muita coisa desde 'O Brado Africano', então Samora vai para casa do meu pai, para reivindicar aquela categoria de enfermaria que é a partir daí que eles se conhecem. Quer dizer conhecem-se no sentido de haver uma maior aproximação. Então Samora vai e diz: 'Olha está a acontecer uma injustiça: nós frequentamos todos o mesmo curso de enfermaria mas quando chega a altura de entregar os diplomas os mulatos e pretos recebem o diploma de enfermeiro auxiliar e os brancos recebem o diploma de enfermeiro, por tanto o preto e o mulato eram sempre auxiliares' e o meu pai perguntou ao Samora: 'Isso que tu estás a dizer-me, podes provar?'. Ele disse que sim, então meu pai escreveu um artigo no Jornal Notícias, deu barulho e de facto começaram depois a dar o título de enfermeiro também para aqueles que não eram brancos e foi a partir daí. Mas na Mafalala o que eu quero dizer é o seguinte: não havia um grupo que influenciasse ou que houvesse núcleos para se falar da independência de Moçambique consciencialização não havia! Foram iniciativas individuais, por exemplo o meu irmão tornou-se campeão recordista de atletismo: não é que na Mafalala houvesse um treinador de atletismo não! Meu pai gostava de atletismo, levou o meu irmão para o atletismo, mas a Mafalala como tal não era um bairro organizado nesse sentido não! Ninguém pode desmentir, ninguém pode! É verdade sim senhor! Como ainda hoje se faz aos fins-de-semana, juntavam-se e jogavam a bola, mas não havia um clube que representasse a Mafalala, tínhamos esse azar que nasce um clube com o João Albazine, eram clubes do subúrbio mas munhuenence azar não é mafalalalence, azar o clube era Sporting munhuenence, azar ainda*

spalle come se improvvisamente avevamo contratto una malattia contagiosa e a volte mi pare che si dica 'Quel figlio di Craveirinha non è per niente simpatico'. Forse non so essere simpatico, gentile, forse non so ridere, forse non ballare, probabilmente perché la mia infanzia è stata interrotta quando mio padre è andato in galera. Non avevo la barba e quando mio padre è uscito già era cresciuta, sono diventato grande con mio padre in prigione. Volevo fidanzarmi e le mie fidanzatine dovevano stare con me di nascosto perché i genitori, Non avrebbero voluto assolutamente sentire il nome di Craveirinha entrare nelle loro case. Non ricordo di essere stato il fidanzato di qualcuno e aver ricevuto il saluto da parte del padre di una ragazza. Era tutto fatto di nascosto e questo che vedo oggi di passeggiare mano nella mano non ne ho mai avuto il piacere perché ero il figlio di un individuo che era in carcere. Sai cosa di cosa si tratta? Perché alcune persone dicono che Zeca Craveirinha non è simpatico, forse, forse potrei non essere politicamente corretto ma quando c'è qualcosa da dire la dico e quando non c'è niente da ridere, non rido.

*existe esse clube e os moradores os dirigentes eram da Mafalala, mas não era um clube que representasse a Mafalala não. Mas não quer dizer que o bairro estivesse organizado como tal não senhor.*²⁴²

Provare a decostruire il microsistema esistente nel *bairro* di Mafalala attraverso molteplici piani di senso, che si complicano ulteriormente con l'avvento di un progetto che ha usato alcune di queste figure eroiche per ricreare una narrativa spendibile all'interno del mercato turistico. La conseguente oggettivazione e mercificazione dell'immagine di Mafalala hanno fatto rifatto la località, secondo aspettative e immaginari nuovi.

V.2.3 Un progetto turistico

Per capire a fondo cos'è oggi Mafalala è necessario comprendere l'intero funzionamento della città di Maputo, in che tipo di circuiti è inserita, che siano interlocali, nazionali o internazionali e qual è il tipo di relazione che intercorre tra i vari portatori di interesse coinvolti. Nonostante il *bairro* tenda a funzionare e ad auto-organizzarsi secondo regole di convivenza e codici culturali proprie, come se fosse un'isola all'interno della città di Maputo, è immerso nella stessa e deve sottostare a regolamentazioni municipali e a fare propri codici di relazione con entità nazionali e sovranazionali. Mafalala è solo uno dei 64 *bairros* presenti all'interno dei sette distretti della capitale – in cui il Municipio risulta essere semplicemente il gestore dello spazio fisico urbano. Insieme ai

²⁴² *ibidem*. Trad. mia.: Al giorno d'oggi Mafalala è visto come il quartiere dove è nato il nazionalismo ed è per questo che sono stati usati i nomi di José Craveirinha, Eusébio, Hilário da Conceição, nomi impressionanti che anno celebrato e costruito questo falso nazionalismo secondo cui a Mafalala si forgiò, l'indipendenza e la lotta per l'unità. Falso: Mafalala, non è questo! Non sto parlando di cose mi hanno detto, le ho vissute sulla pelle: sono nato nel 1951 non sono più ragazzino e oggi quando entro a Mafalala vedo individui che erano informatori della PIDE e loro sanno che io lo so. Anche perché oggi si parla tanto del fatto che Mafalala è un esempio per il Mozambico ma bisogna fare molta attenzione. Avevamo anche artisti come Agostino Mutemba, era un paesaggista non so se è ancora vivo, Malangatana viveva in zona Aeroporto ma Agostinho Mutemba a Mafalala, ma questo non vuol dire che a Mafalala c'era una scuola di belle arti o che vi fosse qualcuno che incoraggiare alla letteratura. Sono persone che hanno sviluppato autonomamente queste doti e oggi vogliono fare di Mafalala uno spazio di riferimento a causa di queste figure! Sissignore Samora Machel ha lasciato Gaza ha vissuto in Mafalala ma non fu a Mafalala che trovò il gruppo con cui si diresse verso la Tanzania no! Quella fu una sua iniziativa! Chissano quando viveva a Mafalala non conosceva nemmeno Samora e Samora non conosceva Pascoal Mucumbe, nonostante vissero tutti nel bairro. Samora incontrò mio padre, perché mio padre era una figura conosciuta come giornalista e scriveva sul 'O Brado Africano'. Samora andò a casa da mio padre, per rivendicare la categoria degli infermieri! è così che si sono conosciuti! O meglio, si conobbero nel senso di una maggiore approssimazione. Quindi, Samora disse a mio padre: 'Guarda sta succedendo un'ingiustizia : frequentiamo tutti lo stesso corso di infermeria ma quando arriva il momento di dare il diploma, mulatti e neri ricevono quello di infermieri ausiliari, invece i bianchi quello di infermieri.' Mio padre chiese a Samora: 'Quello che mi stai dicendo, puoi dimostrarlo?'. Rispose sì e mio padre scrisse un articolo sul Jornal Noticias, che fece scalpore tant'è che dopo quell'articolo iniziarono a concedere i diplomi a tutti. Ora quello che voglio dire relativamente a Mafalala è questo: non c'era un gruppo che ha influenzato altri o erano nucleo dove si andava a parlare di indipendenza o della nascita di un sentimento per il Mozambico, questo non c'era! Erano singole iniziative! Per esempio mio fratello è diventato campione di atletica leggera da record: non è che a Mafalala c'era un allenatore di atletica! Semplicemente a mio padre piaceva l'atletica e ha spinto mio fratello, ma a Mafalala in merito a questo non era un quartiere organizzato e nessuno può negarlo. Come succede ancora oggi durante il fine settimana, ci si univa per giocare a calcio al campetto ma non c'era una squadra che rappresentasse Mafalala, c'era un club con John Albazine ma erano di Munhuana non di Mafalala, c'era lo Sporting e probabilmente ancora esiste e i dirigenti erano di Mafalala, ma non era un club che rappresenta il Mafalala, no. Tutto ciò non significa che il quartiere era un quartiere organizzato, nossignore!

bairros Maxaquene, Maxaquene A, Maxaquene B, Maxaquene C, Maxaquene D, Polana Caniço A, Polana Caniço B e Urbanização, il distretto di Ka-Maxakeni. Non sono stati ancora pubblicati i dati dell'ultimo censimento avvenuto nel 2017 e non mi è stato possibile quantificare la crescita effettiva del quartiere negli ultimi dieci anni ma dalle informazioni raccolte pare che si siano superate ormai le 25.000 unità.²⁴³ Diretto da una segreteria amministrativa, presente in ogni *bairro* che sottostà al distretto, Mafalala è suddivisa in 57 *quartierões*, raggruppati in tre zone, A,B e C.

Figura V.9 – Mappa concettuale della divisione amministrativa del Municipio di Maputo, distretto Ka-Maxakeni

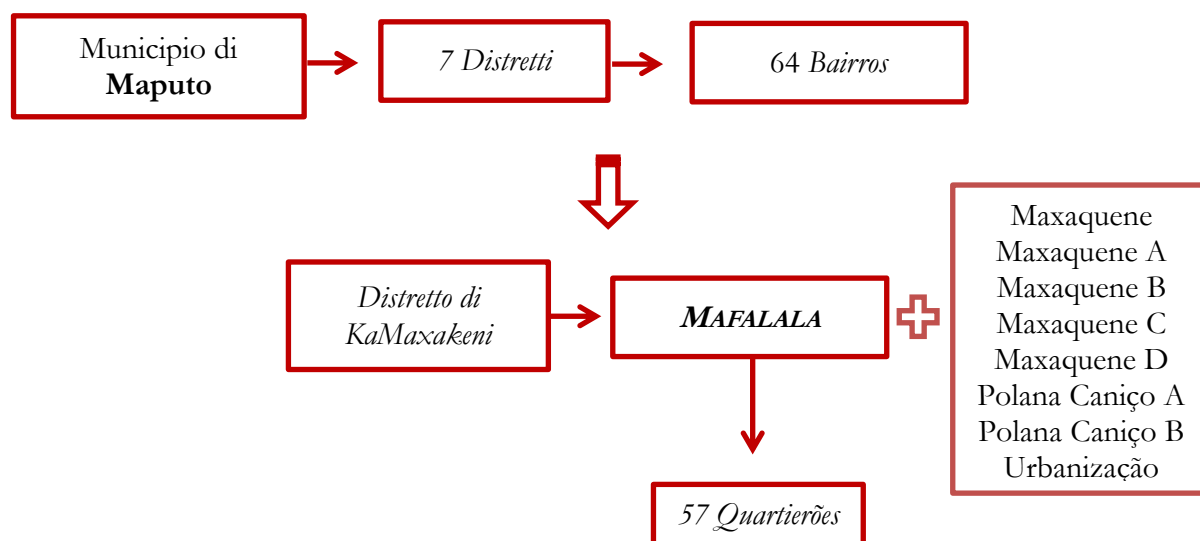
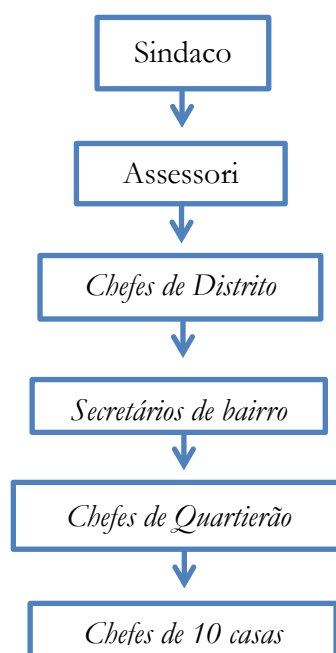


Figura V.10 – Mappa concettuale della ripartizione del potere amministrativo all'interno del Municipio di Maputo.



²⁴³ Secondo i dati INE 2007 il totale degli abitanti della Mafalala era pari alle 20.730 unità.

Il *quartierão* è una struttura amministrativa che raggruppa, generalmente, un congiunto di 50 famiglie, ma dato che il numero delle famiglie sale fino a raggiungere in alcuni casi anche le 300 unità (VIVET, 2015), esiste un'ulteriore divisione delle aree secondo gruppi di dieci case. Per ogni *quartierão* poi vi è uno *chefe* a cui segue lo *chefe de dez casas*. All'interno della struttura amministrativa del Municipio di Maputo, esiste una sezione che si occupa specificatamente delle questioni che riguardano la gestione del patrimonio culturale cittadino, ma questa agisce sotto le direttive dell'organo principale alla cultura del Ministero di Cultura e Turismo, ossia il DNPC. Dato l'enorme piano di azione di quest'organo che opera a livello nazionale, spesso succede che non si riesca a gestire tutto bene. A questo poi si somma la tendenza a focalizzarsi esclusivamente alle componenti materiali del patrimonio e che si faccia fatica a comprendere come inserire gli elementi intangibili in un discorso di tutela e valorizzazione. Come è stato mostrato finora nel testo, nella relazione con gli spazi urbani, vi è sempre la propensione a contrapporre ad essi una controparte suburbana secondo una attitudine ancora in linea, purtroppo, con una mentalità coloniale. Come abbiamo visto per il caso di Ilha de Moçambique, lo stesso succede a Maputo e in altre ex città coloniali del paese in cui esista un patrimonio culturale materiale evidente. Continuando a ragionare secondo un impianto ideologico duale, che tende a separare senza includere, le parti lese ed estromesse dai discorsi di valorizzazione e presa in tutela restano sempre quelle appartenenti alle vecchie aree 'indigene', avviluppate nel cono d'ombra prodotto da una interpretazione di patrimonio culturale che pareva non ammettere accezioni. L'arte, la musica, le danze sono componenti essenziali della vita di un mozambicano, di qualunque estrazione sociale esso sia e di conseguenza, come abbiamo già visto per il caso di Ilha de Moçambique, anche qui a Maputo la società civile tende ad auto-organizzarsi in modo tale da sopperire alle lacune di gestione, le quali in campo culturale appaiono enormi. Per questo la capitale è gremita di associazioni culturali locali che fungono da cuscinetto all'interno della struttura amministrativa e lavorano con piccoli obiettivi specifici realizzati in maniera partecipativa con la popolazione.

Nel caso di Mafalala le associazioni comunitarie presenti sono quattro e sono nate in tempi diversi e ricoprono ruoli differenti, non necessariamente legate alle questioni patrimoniali. La DAMBO è l'associazione più vecchia, nacque nel 1997 ma fu ufficializzata solo nel 2005 ed oggi fornisce differenti servizi per la comunità nonostante continui ad avere come obiettivo principale, quello di assicurare il rispetto degli standard igienico-sanitari minimi del quartiere attraverso la lotta all'inquinamento.²⁴⁴ La ACAM come la precedente, organizza attività di sensibilizzazione della

²⁴⁴ L'associazione DAMBO *da Mafalala*, si preoccupa di organizzare gruppi autogestiti di pulizia all'interno del quartiere, dividendosi settimanalmente per zone. L'associazione inoltre offre un servizio di scuola materna e attività ludico-formative su temi di attualità. Ricevettero grande sostegno grazie alla ONG francese ESSOR negli anni 2000. L'attuale presidente è Gulamo Mosé.

popolazione sul tema della protezione ambientale e si impegna con attività ludico-culturali, in particolare il calcio.²⁴⁵ L'associazione culturale MACHAKA presente sul territorio anch'essa dal 1997 si impegna promozione e divulgazione della cultura nazionale in particolare la musica, il canto e le danze tradizionali.²⁴⁶ Questa fu la prima associazione ad occuparsi della promozione e valorizzazione della culturale locale, come necessità di sopperire ad un bisogno proprio di evoluzione artistica legata al mondo tradizionale. Ma tra il 2005 e il 2009 un gruppo di giovani studenti laureatisi in turismo di Maputo, decisero di fondare una nuova associazione avente come scopo quello di favorire e promuovere nuove forme di turismo con il nome di IVERCA.

I.: Bom, nos pensamos de fazer a IVERCA...não pensei sozinho, foi com os meus colegas. IVERCA quer dizer: Ivan-Erica-Carlos, éramos três, três colegas no curso de turismo, estávamos a estudar pra fazer turismo e na altura - estamos a falar do 2005 a 2009 - havia muita comunicação nos jornais, na televisão ect. à falar de turismo, mas à falar dum turismo que era segregacionista, que era um turismo que não incluía as comunidades, não é? e em muitos casos até de racismo que se vivia em áreas turísticas ao longo do país, principalmente nas praias e coisas assim... que são infraestruturas de propriedade sul-africana, buers-brancos, e isso então criava um fosso muito grande da ideia de turismo que nós tínhamos, que era um turismo pró comunidade, com turismo que criava sustentabilidade e era responsável até um certo ponto e o contrário era o que estava a acontecer. Então nós discutimos muitos como estudantes, como reverter este cenário, como fazer uma abordagem que fosse mais pela comunidade, que a comunidade fosse o ator principal de todo o processo e fosse a principal beneficiada da atividade turística. Então foi assim que nós fomos fazendo a IVERCA e antes de fazer a IVERCA nós tivemos a associação dos estudantes da escola, que era também um movimento onde nos dinamizávamos várias atividades de produção de atividade turística, inclusive de viagens para os diversos locais turísticos que existiam em Maputo, pra conhecer! Porque a formação de turismo por mais teórico que parece, mas é uma atividade muito prática, é difícil uma pessoa dizer que vai trabalhar se nunca foi turista, se não tem noção, a real dimensão da coisa. Então a nossa principal atividade era essa: era expor-nos nós próprios a este mundo turístico, perceber o que que existe, que produza que existem turísticos e como este pode ser então um fator dinamizador de desenvolvimento etc etc. Então é na base deste pensamento que sai e forma-se a IVERCA, quando concluímos o curso. Acharmos que não poderíamos continuar na base da associação da escola, tínhamos que fazer algo nosso, próprio! Então Ivan, Érica e Carlos por ser as pessoas mais dinâmicas no espaço da associação juntam-se e chamam esta associação de IVERCA e aí que começa tudo e com o mesmo espírito e intenção de fazer com que o turismo seja de facto sustentável e desenvolve comunidades...²⁴⁷

²⁴⁵ L'associazione ACAM collabora inoltre con altri enti internazionali, per l'organizzazione di corsi di formazione tecnica per incentivare in particolar modo giovani e donne con nuove prospettive lavorative.

²⁴⁶ Il termine *machaka* è in lingua machangana e significa 'famiglia'. L'associazione ha un sito aggiornato di recente con tutte le informazioni relative al loro lavoro e all'impegno che da lunghi anni portano avanti con la comunità, disponibile al link: <http://machakamoz.org>, consultato il 12.08.2018. Nel corso degli anni si è impegnata anche in progetti di sensibilizzazione su temi delicati come la prevenzione e la cura dell'AIDS con un progetto finanziato anche in questo caso dalla ONG francese ESSOR.

²⁴⁷ Dall'intervista a Ivan Laranjeira, realizzata il 26.10.2016. Trad. mia: Pensammo di creare l'IVERCA... non l'ho pensato da solo, è stata creata con i miei colleghi. IVERCA significa: Ivan-Erica-Carlos ed eravamo tre, tre colleghi del corso di studi in Turismo. Stavamo studiando su come creare un mercato turistico e all'epoca - stiamo parlando del periodo che va dal 2005 al 2009 - si parlava molto di turismo, sui giornali, in tv ecc. promuovendo però un tipo turismo segregazionista, un turismo che non includeva le comunità, capito? e in molti casi persino vi erano episodi di razzismo nelle zone turistiche del paese, specialmente sulle spiagge dove ci sono infrastrutture con proprietari sudafricani, buer-bianchi. Questo tracciò un'enorme lacuna da riempire secondo l'idea che noi avevamo del 'fare turismo', un turismo direzionato alle comunità, capace di creare sostenibilità e responsabile, ossia tutto il contrario di ciò che stava accadendo. Così abbiamo discusso molto quando eravamo studenti su come modificare lo scenario e su come avviare un approccio che fosse più inclusivo per la comunità, dove la comunità diventasse l'attore principale dell'intero processo e il principale beneficiario dell'attività turistica. Per questo creammo l'IVERCA. Avevamo fondato inizialmente l'associazione degli studenti della scuola, un movimento tramite cui abbiamo promosso varie attività turistiche, tipo viaggi in vari siti turistici

Da quel momento in poi la crescita dell'IVERCA in termini di influenza nei confronti del quartiere è cresciuta tanto fino ad diventare oggi il principale interlocutore in ambito turistico e culturale relativo al quartiere. Se Mafalala infatti si trova oggi incamminata in un processo di patrimonializzazione il merito è sicuramente da attribuire al lavoro di questa associazione che prima di altri, ha saputo interpretare quelle storie non scritte, come un 'bene capitale' composto da uno stock di prodotti spendibili tramite l'attivazione di un servizio in grado di produrre un flusso di valore economico, a partire da uno di tipo culturale (THROSBY, 2005). La visione di un turismo di massa venne quindi contrapposta con un progetto in cui fossero valorizzate le comunità locali e loro forme autentiche di stare al mondo. Questa visione presentata come 'sana' solitamente è definita come turismo sostenibile.

Il termine da cui rampolla 'turismo sostenibile' è senz'altro quel 'turismo alternativo' di cui si inizia a parlare in specie dagli anni Settanta in poi, [...]. Esso pertanto nasce come 'questione' interna a un Occidente in preda a profondi dubbi identitari (anche se non mancano esempi di turismo alternativo nei paesi del Terzo Mondo), e si sviluppa attorno a temi che sfociano ben presto in una serie di postulati etici, quali: la coerenza con i valori 'naturali' dell'ambiente; l'adesione e il rispetto per la comunità ospitante; il desiderio di positivo incontro con i locali; la tensione verso esperienze piene e vissute. In breve, i guasti del turismo deriverebbero dalla mancata assuefazione dei turisti a tre principi fondamentali del vivere umano: la mutua comprensione fra locali e ospitati, la conservazione dell'identità culturale della regione interessata, la preservazione dell'ambiente come risorsa non infinitamente rinnovabile. (SIMONICCA, 2015:167)

La novità del progetto ideato dall'IVERCA non è stata solo quella di individuare una nuova area in cui avrebbe potuto attecchire il mercato turistico, ma quella di intraprendere un cammino che avrebbe sovvertito un discorso dualistico coloniale, incontrando elementi attrattori, di tipo storico e culturale, laddove apparentemente non ve ne fossero. Ispirandosi a realtà osservate in altri paesi, come in Sudafrica e in Brasile in cui già da tempo si organizzano visite guidate all'interno delle *favelas* ad esempio e dove il 'disvalore' diventa orgoglio di appartenenza e stimolo a reinventarsi, creando un prodotto economicamente spendibile, nacque il *Mafalala Walking Tour*. La scelta dell'area su cui potersi inserire, doveva combaciare con un'area su cui investire per incentivare alla formazione di un senso di appartenenza e di un'identità culturale chiara, ma alle spalle vi sono anche intrecci familiari che già in tenera età hanno fatto maturare nella visione dell'attuale presidente, Ivan Laranjeira, un'idea di Mafalala come un *bairro* speciale se paragonato agli altri.

che esistevano a Maputo, per poter conoscere: la formazione turistica è più teorica di quanto sembri, ma è un'attività che deve essere associata alla pratica in quanto è difficile per una persona dire che lavorerà in quest'area se non è mai stato un turista, se non ha idea di quale possa essere la vera dimensione della cosa. Quindi la nostra attività principale era questa: esporci a questo mondo turistico, percepire quello che esisteva e capire cosa potesse produrre turismo e come questo potesse essere un fattore dinamizzante di sviluppo, ecc. ecc. Quindi è sulla base di questo pensiero che venne fuori l'IVERCA, quando terminammo gli studi. Ivan, Erica e Carlos, che erano le persone più dinamiche all'interno dell'associazione, si unirono e chiamarono questa associazione IVERCA, continuando con lo stesso spirito e le stesse intenzioni di rendere il turismo qualcosa di realmente sostenibile che possa permettere lo sviluppo delle comunità.

I.: *É também um regresso às raízes e da minha parte acho que também para perceber-me melhor, perceber a minha família, perceber o meu pai, perceber a minha mãe, perceber acima de tudo quem somos como moçambicanos, não é?*²⁴⁸

I genitori di Ivan erano infatti entrambi originari di Mafalala ma si trasferirono e crebbero i loro figli nella Baixa della città, per questioni di lavoro. Il legame con il quartiere però rimase molto forte e i giovani ebbero modo di imprimersi dell'essenza del quartiere durante gli incontri familiari, le domeniche, i giorni di festa a casa dei parenti che continuavano a vivere lì e i racconti dei genitori.

I.: *Bom sempre teve uma ideia, primeiro porque foi um espaço onde sempre vim visitar a minha família, a minha avó, os meus tios, o meu avô e toda esta ideia de família, de relação com o espaço, estive muito presente, e acho que o meu pai, teve um bom papel, muito importante com isso também: sempre inculcou em nós um certo orgulho pelo bairro pelas pessoas que o Bairro produziu... estamos a falar de grandes poetas, grandes escritores, grandes leaders, políticos, desportistas etc. e isso cria um sentido de...*

R.: *um imaginário...*

I.: *Ya, um imaginário muito forte do que é o Bairro. Eu lembro de quando era miúdo inclusive a minha avó, vivia na Avenida de Angola e muitas vezes, pronto, porque estávamos num convívio em casa de um outro primo, de um tio e nós depois tivemos de vir deixar-la, não é? e viemos deixar ela em casa, mas depois o meu pai sempre tinha o hábito de cruzar pela Mafalala, levar-nos até...e depois irmos na Baixa então já naquela altura ele em forma inconsciente o de forma muito informal, fazia já os Tours e isso foi crescendo e dizendo sempre: 'Olha aqui vivia Fulano x, aqui Fulano y... eu cresci ali, brincávamos aqui, dávamos a bola lá... não sei o que...e brincavo com este e com aquela figura e tal...' então este, estas histórias influenciou-me muito, não é? E estes momentos marcaram em certa forma aquilo que é o espaço da Mafalala na minha cabeça...*

R.: *Mas porque o seu pai tinha esta necessidade de falar da Mafalala e demonstrar o que que era a Mafalala para ele?*

I.: *Bom, porque eu acho que era o lugar onde ele nasceu e cresceu, é o lugar que lhe formou como homem muito...a personalidade dele e, por outro lado, este orgulho de sentir-se parte duma geração que conseguiu transformar Moçambique, não é? e duma geração também que produziu muitos talentos... estamos a falar duma situação de pertença e de orgulho aí de espaço que é muito grande pra ele e que isso refletia-se então desta maneira, não é? Acho que era esta necessidade que ele tinha e queria passar esses sentimentos para os filhos, pra a sua família. A mesma coisa também acontece com a minha mãe, claro, não na mesma dimensão de cultura, de história que o meu pai transmitia, mas numa dimensão também de espaço. Acho que nós todos temos um carinho especial pelo lugar onde crescemos, cria-se uma certa aproximação, desenvolve-se um carinho, um afeto por este espaço, então...*

R.: *E qual era a diferença entre o lembrar do seu pai e aquilo da sua mãe?*

I.: *Bom a diferença do meu pai e a minha mãe é que o meu pai é uma pessoa mais... o meu pai foi jornalista e tem muito interesse pela arte, pela cultura e escrevia muito a respeito disso. O meu pai trabalhou por 'O Brado africano' que é o jornal antigo africano, o primeiro jornal africano então... e isso desenvolveu nele a questão da identidade e a questão da cultura, a questão da arte e o valor que estas coisas têm para a formação do homem, não é? Pela formação do carácter e da personalidade, e a forma também da abordagem é uma forma muito particular neste sentido: a questão do espaço da Mafalala como espaço importante de desenvolvimento para uma consciência política, cultural, etc. Para a minha mãe é mais uma abordagem mesmo de memória, não é? Uma abordagem do espaço, o que nós brincávamos, como nos relacionávamos, que tipo de música que ouviam, que atividade cultural acontecia, quer dizer, é mais a memória das coisas pelas quais ela passou, das experiências pessoal dela com o espaço do que necessariamente fazer esta analogia de*

²⁴⁸ *Ibidem*, trad.mia: È anche un ritorno alle radici e penso che l'ho fatto per capire qualcosa in più su me stesso, sulla mia famiglia, su mio padre e su mia madre e comprendere sopra ogni cosa chi siamo in quanto mozambicani.

*pessoa x, pessoa y, cultural tal, não sei o que... que é um pensamento mais elaborado... é mais a experiência pessoal dela e esta é a memória que ela trás pra nós.*²⁴⁹

L'importanza che ha nella vita di un fanciullo lo spazio in cui vive e il clima culturale in cui cresce è fondamentale per il processo di antropo-poiesi, in cui la formazione dell'individuo e della fabbricazione del proprio io, avviene proprio a partire dai dispositivi culturali elaborati dal gruppo sociale di appartenenza. In questo caso su Ivan attecchirono in modo straordinario i racconti del padre, che crearono probabilmente nel suo immaginario qualcosa che doveva essere riscattato. In questo brano dell'intervista riportato infatti è interessante la precisazione che lo stesso fa nel differenziare le due modalità diverse del ricordare, ossia quello del padre e quello della madre. Il ricordo dell'infanzia del padre produce una narrazione del *bairro* che non è da ritenersi però appartenente alla memoria vernacolare, cosa che invece attribuisce alla madre. La visione del padre è a suo avviso un'oculata ricostruzione della quotidianità mafalalense, poiché essendo giornalista che scrisse anche sul *O Brado Africano*, era in grado di osservare e cogliere criticamente la realtà. Il *pathos* trasmesso attraverso quei racconti però non sempre attecchisce allo stesso modo tant'è che Rui

²⁴⁹ *Ibidem*, trad. mia: Beh ho sempre avuto una certa idea del quartiere, innanzitutto perché era uno spazio in cui mi recavo spesso per visitare la mia famiglia, mio nonna, i miei zii, mio nonno e in generale tutta questa idea di famiglia, il rapporto con lo spazio, era molto presente. Penso che mio padre abbia avuto un ruolo importante, molto importante, anche in questo: ha sempre inculcato in noi un certo orgoglio per il quartiere, per le persone che sono venute fuori dal quartiere... stiamo parlando di grandi poeti, grandi scrittori, grandi leader, politici, sportivi ect. e tutto questo crea un senso di... R.: un immaginario... I.: Ya, un immaginario molto forte di ciò che è il quartiere. Ricordo di quando ero un ragazzino, persino di mia nonna che viveva sull'Avenida de Angola e spesso, magari perché eravamo in una riunione familiare a casa di un cugino, uno zio, poi dovevamo accompagnarla a casa, no? Quando venivamo poi mio padre aveva sempre l'abitudine di attraversare la Mafalala, portarci in giro... e poi tornare alla Baixa. Quindi già in quel periodo in maniera incosciente o molto informale, facevamo il tour e questo ci ha fatto crescere con storie che raccontavano: 'Guarda qui vissuto Tizio, qui Caio... io sono cresciuto lì, abbiamo suonato qui, abbiamo giocato a palla là... non so cosa ...ho scherzato con questo e con quella figura ...' e così via. Quindi queste storie mi hanno influenzato molto e questi momenti segnano in un certo modo che cos'è lo spazio di Mafalala nella mia testa... R.: Ma perché tuo padre ha avuto questo bisogno di parlarvi di Mafalala e di mostrarvi cosa fosse per lui? I: Beh, perché penso che fosse il luogo in cui è nato e cresciuto ed è il posto che lo ha formato in quanto uomo ossia la sua personalità e c'è anche questo orgoglio di sentirsi parte di una generazione che è riuscita a trasformare il Mozambico, no? Inoltre fu una generazione che ha anche prodotto molti talenti. Stiamo parlando quindi di una condizione di appartenenza e di orgoglio dello spazio che è troppo grande per lui e che questo si è riflesso su di noi, no? Penso che fosse questo il bisogno che aveva e che voleva trasmettere questo tipo di sentimenti ai suoi figli, alla sua famiglia. La stessa cosa accade anche con mia madre, certamente, ma non nella stessa dimensione della cultura, della storia trasmessa da mio padre, più che altro in una dimensione dello spazio. Penso che tutti noi nutriamo un affetto speciale per il posto in cui siamo cresciuti, creiamo una certa approssimazione, sviluppiamo un legame con questo spazio, quindi...; R.: E qual è la differenza tra il ricordo di tuo padre e quello di tua madre? I: Beh, la differenza tra mio padre e mia madre è che mio padre è una persona più... mio padre era un giornalista e ha un grande interesse per l'arte, la cultura e ha scritto molto riguardo a questo. Mio padre lavorava per la rivista 'O brado africano' che è il vecchio giornale africano, il primo giornale africano. Quindi questo ha fatto sviluppare in lui questo problema dell'identità e della cultura, dell'arte e il valore che queste cose hanno per la formazione dell'uomo, no? Per la formazione del carattere e della personalità e il modo di affrontare tutto è una forma molto particolare: la questione dello spazio di Mafalala, è intesa come un importante spazio di sviluppo e di una coscienza politica, culturale, ecc. Per mia madre è invece più un approccio di memoria, no? Un approccio allo spazio, a quello che suonavamo, al modo in cui ci siamo relazionati ad esso, che tipo di musica ascoltavano, che attività culturale è accaduta, vale a dire, ha più il ricordo delle cose che ha vissuto, delle sue esperienze personali con lo spazio più che provare a fare questo tipo di analogia della persona x con la persona y, con l'espressione culturale, non so cosa ... questo è un pensiero più elaborato... invece il ricordo che riporta è più legato alla memoria delle vicende personali.

Laranjeira, storico e studioso di Mafalala, oggi membro dell'IVERCA e responsabile della ricerca,²⁵⁰ fratello di Ivan racconta la sua versione. Nonostante il suo interesse fosse alto, come emerge dalle dichiarazioni, non pensava che puntando su Mafalala si potesse riuscire a distruggere un immaginario negativo, legato al mondo suburbano in generale e a Mafalala in particolare che probabilmente aveva attecchito anche su di lui.

R.: *Bem eu até no início estava séptico na medida em que de facto ele teve muita coragem em fazer um projeto desses. A imagem que existia da Mafalala era uma imagem muito negativa que eu tinha também de que Mafalala era aquele lugar onde não havia condições de vida, sim! Não havia condições, então eu também até perguntei: 'Mas afinal porque que não fazes isso em um outro sítio?', e ele pronto disse que: 'Não, eu acho que é a Mafalala onde de facto as pessoas precisam de apoio e de projetos desses tipos!' e eu disse: 'Prontos! ok!'. Acabei percebendo o que ele estava a dizer e ele foi continuando a fazer isto e prontos sempre fomos mantendo contato, éramos claros daquilo que estava sendo feito e quando voltei da Austrália ele depois diz que: 'Olha prontos vens aqui, se calhar podes-me dar uma ajuda' e eu ia. 'Sim posso'. Que é exatamente nesta área da pesquisa, património, etc. Fomos trabalhando assim para ir ajudando ele a fazer uma coisa melhor, com mais qualidade e foi assim como então voltei a Mafalala. Aos poucos comecei a ter uma outra imagem da Mafalala nem? Que afinal Mafalala é um lugar onde se pode ir, pode-se visitar, pode-se estar sem problemas, porque talvez a coisa que eu digo, a fama que a Mafalala tem é de que é a zona da droga, que à crime... então isso acaba afastando as pessoas.²⁵¹*

Si iniziò ad aprire un varco verso la zona che era da sempre stata relegata agli 'scarti della città'. Iniziando con corsi di formazione per guide turistiche con cinquanta giovani del quartiere, l'idea era quella di preparare residenti del quartiere ad accogliere ipotetici turisti.

N.: *Eu quando encontrei a associação IVERCA? Me juntei por causa de Samuel que é meu vizinho, é muito meu vizinho, mesmo em frente. Então ele sempre sabia que eu falo inglês, aprendi mesmo no bairro, mas foi desenvolvendo porque ia conhecendo mais pessoas do bairro que foram nascidos na África de Sul e vieram para Lourenço Marques e vieram para Maputo e vivem cá. Tenho amigos mesmo que ao brincar de bicicleta no bairro falávamos inglês e aquilo era adrenalina pra mim! Saber que estou a ser diferente até na língua, percebe? e foi praticando assim. Então o Samuel por ver que a IVERCA necessitava também de pessoas que soubessem se exprimir em inglês e pessoas também que se portam bem, que sabem bem sobre eles próprios, por isso me juntei com muito, muito entusiasmo assim... e foi percebendo que também ao*

²⁵⁰ Rui Laranjeira ottiene il titolo di laurea triennale con una tesi sulla Marrabenta in cui inevitabilmente vengono analizzati alcuni aspetti del quartiere della Mafalala essendo questa uno dei luoghi principali della movida notturna della zona suburbana, frequentata anche da portoghesi. Cfr. LARANJEIRA, R. (2014). *A Marrabenta: Sua Evolução e estilização, 1950-2002*, Maputo, Minerva Central.

²⁵¹ Dall'intervista a Rui Laranjeira, realizzata il 22.11.2016. Trad. mia: Beh, io inizialmente ero settico nel senso che pensai che in realtà ebbe un sacco di coraggio nel fare un progetto del genere data l'immagine che esisteva di Mafalala, un'immagine molto negativa che ho avuto anche che io. Mafalala era quel posto dove non c'erano condizioni di vita e quindi gli ho anche chiesto: 'Ma perché non lo fai da qualche altra parte?' E lui ha risposto 'No, penso che sia Mafalala dove le persone hanno davvero bisogno di sostegno e di nuovi progetti per questi ragazzi! 'e ho detto: 'Va bene, ok! ' Mi sono reso conto di quello che stava dicendo mentre continuava a farlo e siamo rimasti sempre in contatto, ero aggiornato su quello che veniva fatto e quando sono tornato dall'Australia mi ha detto: 'Guarda, vieni qui, forse puoi darmi una mano' e lo avrei fatto. 'Sì, posso! Sì, certo!' e lavorai in quest'area di ricerca, patrimonio, ecc. Insomma abbiamo lavorato per aiutarlo a fare qualcosa di meglio, con maggiore qualità ed è così che sono tornato a Mafalala. Piano piano ho capito che Mafalala è un posto dove si può andare, si può visitare, si può stare senza problemi. Forse, quello che dico è che la fama che ha Mafalala di essere la zona della droga, del crimine, finisce per far allontanare le persone.

*juntar a IVERCA ia sentir também algo que eu necessito fazer dentro da Mafalala, que pudesse acontecer!*²⁵²

Fu così che si creò l'equipe di giovani dell'IVERCA, con uno spirito quasi rivoluzionario, perché per la prima volta si stava creando un'attrazione turistica che non offriva elementi patrimoniali materiali, come quelli presenti nell'area urbana, come monumenti, edifici interessanti dal punto di vista architettonico, statue ecc. ecc. Qui si offrivano storie.

*I.: Eu, aprendi muito sobre o Moçambique, o pesquisar acerca da Mafalala, ao fazer as visitas da Mafalala, ao estar na Mafalala. Eu acho que dentro do Bairro percebe-se muito do Moçambique que não aprendes na escola, que nem tem nos manuais de história o de português o de qualquer disciplina que seja, sobre o que que é Moçambique. Então isso também ganhou...o meu trabalho aqui sobre efeito pessoal, ganhou uma outra dimensão, uma dimensão mais de... vamos lá... de criação de uma identidade, perceber que eu sou de verdade da Mafalala.*²⁵³

A partire dall'esperienza di questi giovani che di loro sponte hanno voluto conoscere di più il quartiere, cercando informazioni sempre nuove per rendere appetibile il *tour*, che presa forma il percorso turistico che attualmente almeno una volta al giorno qualcuno effettua. Nel 2009 venne effettuato il primo *tour* con la speranza di permettere al turista di vivere un'esperienza autentica, passeggiando nella baraccopoli fino a quel momento era rimasta inaccessibile e celata ai più. Samuel Chembene è una delle guide dell'IVERCA, oggi vice-presidente, mafalalense residente nel *bairro* di Mafalala. La passione di questo giovane per il suo quartiere è enorme e il grande entusiasmo che traspare ogni volta che parla di Mafalala è quasi incontenibile. Di seguito una parte di una lunga conversazione in cui spiegando di come sia entrato in contatto con l'associazione, riesce a far emergere con grande ardore che cosa ha significato per lui prendere parte a questo progetto, abbracciando totalmente la causa e diventando vice-presidente dell'associazione IVERCA.

S.: Eu nasci na Mafalala, cresço na Mafalala estou a viver na Mafalala e tenho uma paixão enorme por este bairro e antes mesmo de trabalhar para IVERCA eu já tinha uma espécie de autoestima pelo meu bairro. Ajudava para fazer algo na Mafalala, nunca tive receio de dizer: 'Eu vivo na Mafalala'. Mesmo com a fama que a Mafalala teve. Algum momento isto às vezes beneficiou-me porque todo mundo estava com medo de mim então não me mexia: 'ah! é da Mafalala? Cuidado com ele!' mas a coisa do que eu estou na Mafalala, sempre foi uma cena de: 'Yah!'. Eu sempre achei da Mafalala 'a Cena', porque? Várias pessoas que passaram pela Mafalala eah foram grandes pessoas no país e a coisa boa sempre sai da Mafalala: os melhores jogadores saem da Mafalala, os melhores mecânicos saem da Mafalala,

²⁵² Dall'intervista a Nery Pires, del 24.10.2016. Trad. mia: Quando ho incontrato l'associazione IVERCA? Mi sono unito a causa di Samuel che è mio vicino di casa, vive proprio di fronte. Lui sapeva che parlavo inglese. Io ho imparato nel quartiere stesso autonomamente, conoscendo persone del vicinato provenienti dal Sud Africa e sono venute a Lourenço Marques o a Maputo e adesso vivono lì. Ho amici con cui anche quando giocavo in bicicletta nel quartiere, parlavamo inglese e quella era adrenalina per me! Sapevo di essere diverso anche nella lingua, capisci? Quindi Samuel ha visto che l'IVERCA aveva bisogno di persone che sapessero esprimersi in inglese e di buona presenza e quindi mi sono unito con tantissimo entusiasmo perché ho capito che se mi fossi unito all'IVERCA avrei potuto fare sì che cambiassero le cose a Mafalala!

²⁵³ Dall'intervista a Ivan Laranjeira, realizzata il 26.10.2016. Trad. mia: Ho imparato molto sul Mozambico, ricercando riguardo di Mafalala, mentre la visitavo, nello 'stare' nel quartiere. Penso che all'interno del bairro si possa avere la possibilità di capire tanto del Mozambico, cose che non imparano a scuola, che non sono scritte nei libri di storia, di portoghese o di qualunque materia siano, che parlino di cosa sia il Mozambico. Quindi questo mi ha portato... il lavorare qui mi ha portato ad avere una percezione diversa, una dimensione più, diciamo, mi ha permesso di creare un'identità, di capire che io appartengo realmente a Mafalala.

até tem melhores ladrões na Mafalala! Saem da Mafalala, mas é melhor! Estás a perceber o discurso??? A cena è está! Yab tudo que sai da Mafalala è bom!!! Em toda a sua área!!! Seria acima de tudo, digamos, um sonho a realizar, uma auto estima acrescentavel em mim. 'Yab a final até o Estado reconhece a Mafalala' é isto o que eu penso!

R.: Mas o que é Mafalala pra ti?

S.: *Eh! A Mafalala pra mim é o berço de Moçambique, é o berço de Nacionalismo. Pra mim é da mesma maneira que os da Frelimo falam de Nachingwea. Então pra mim Mafalala posso comparar com Nachingwea: uma parte de história deste país sai daqui e tenho a certeza que se foram aquelas pessoas é porque aprenderam algumas coisas neste bairro.*

R.: Mas tu antes de fazer este trabalho, pensavas da mesma forma? O que mudou em ti depois de ter começado trabalhar na IVERCA?

S.: *Primeiro: eu desde a minha escola primária, primeiro e segundo ciclo era apaixonado pela história, pela própria história. Gosto de ler, primeira guerra, segunda guerra, consequências daquelas...yah apaixonava-me aquela coisa, tás a ver? A resistência, a Frelimo a fazer alianças...tudo isso apaixonava-me. A história sempre foi o meu forte, sempre gostei mesmo. Só que acontece que de sexta classe a décima classe eu era apaixonado pela história, mas quando entro na escola secundária, segundo ciclo comecei pensar... com a história vou trabalhar com que? Estava meio enquadrado o que é a realidade de Moçambique e com a história podia ser só professor e o professor não recebe nada! Então queria procurar uma profissão e fez as profissões tradicionais: engenharia, arquitetura... estas coisas todas. Ok então comecei fazer engenharia civil e já na décima-segunda comecei fazer ciências com desenho. O Samuel vai pra Universidade Eduardo Mondlane na Faculdade de Engenharia a fazer teste para tentar entrar mas não passa por pouco e Samuel não entra. Ok Samuel não entra depois vai fazer curso de eletricidade para ver se ganho alguns líquidos aí. Depois fico dois anos e não quis fazer mais nada com a escola, naquele momento era só querer fazer uns dinheiros, ajudar família, procurar comida mas não tinha responsabilidade. Só que depois em 2009 o Ivan e a IVERCA apareceram na Mafalala. Pessoas me disseram: 'Epah! Há um pessoal aí que estão a fazer um curso de guia, estas coisas todas, turismo...' e eu pensei, ok vou lá espreitar e ver como é que é a cena. O meu irmão fazia parte do Machaka e o Machaka que ajudou o IVERCA ter este curso, porque era a única associação de jovens e tinha um bocadinho de semelhanças com aquilo que a IVERCA queria fazer, património, cultura e estas coisas. Fizeram seleção entre os candidatos e quando Ivan leio a minha cena só começou a rir pela maneira que escrevi e expressei-me: primeiro não respondi cientificamente as perguntas. O que é Mafalala pra ti? Epah eu gostava de jogar a bola, das valas...*

R.: Das Valas?

S.: *Sim! Eu disse!!! Tinha aquela mania ao chover, a gente depois brincava na água, saltava, brincava. Yab! Então era esta cena, tubo aí cortados, tubos de donos... as vezes alguém levava porrada porque roubava estes tubos. Desde lá eu sempre dizia epah, eu sou apaixonado pela Mafalala, Mafalala è a cena pah. Aqui já ouvíamos o Craveirinha, já ouvíamos a Noémia de Sousa, epah! Muito pouco, mas já havíamos. Então daqui me apaixonei da ideia e foi tirar curso de turismo e daí faço os seis meses de formação com a IVERCA e pronto me tornei guia daqui. Depois era trabalhar na associação, só que não havia turista nenhum então foi aí que epah muitos desistiram, começaram fazer outras coisas, recepção nos Hotéis.*

R.: Porque tu não desististe?

S.: *Porque pra mim aquilo não era o turismo. e pior a forma que introduziram pra mim o turismo. Introduziram-me o turismo numa perspectiva de comunidade, um turismo comunitário e no património cultural. Então pra mim, tirar este tudo e ficar parado num hotel não fazia sentido. [...] Então continuei fazer isto e mais uns outros trabalhos.*

R.: Depois quanto tempo começaram chegar os turistas?

S.: *Começam chegar no 2010.*

R.: Não foi muito depois.

S.: *Epab mas um ano não é brincadeira. Então começamos fazer a cena e deu o que deu agora!*

R.: *Foi um grande desafio!*

S.: *Todos nos chamavam de malucos! Na Mafalala, por aí fora a dizer: 'Vocês não têm trabalho verdadeiro a fazer.'²⁵⁴*

La visita guidata inizia sull'antica Rua da Circumvallação, la vecchia frontiera tra le due città, per procedere poi tra le impervie strade e i ristrettissimi vicoli con una riappropriazione degli spazi passando per le case degli eroi che l'hanno vissuto e che attraverso le loro vite non raccontano solo del quartiere ma parlano del paese, aprono gli orizzonti a nuove prospettive, pongono dinanzi problematiche apparentemente già superate ma a mio avviso ancora vive nella memoria collettiva del popolo mozambicano, ossia quello di una forte gerarchizzazione, in cui i deboli, i poveri devono essere nascosti. C'è da ricordare infatti che esiste tutto un tratto che collega la città all'aeroporto che

²⁵⁴ Dall'incontro con Samuel Chembene tenutosi il 18.07.2017. Trad. mia: S.: Sono nato, cresciuto e vivo a Mafalala e ho una grande passione per questo quartiere e anche prima di lavorare per l'IVERCA ho sempre avuto una sorta di autostima per il mio quartiere. Aiutavo a fare qualcosa per il bairro e non ho mai avuto paura di dire: 'Vivo a Mafalala', nonostante la sua fama. A volte questa volta mi ha beneficiato perché molti avevano paura di me e nessuno mi dava fastidio: 'ah è di Mafalala? Fate attenzione!'. Invece il fatto che vivo qui da sempre, ha maturato in me quell'idea che Mafalala fosse la zona di tendenza. Questo perché le persone che hanno vissuto Mafalala erano diverse, sono diventate grandi per tutto il paese. Da Mafalala vengono fuori sempre cose buone: i migliori giocatori, i migliori meccanici, anche i migliori ladri! Si escono da Mafalala, ma sono i migliori! Capisci dove voglio arrivare? Noi facciamo tendenza in ogni campo e sarebbe un sogno che si avverasse, una crescita della mia autostima vedere che alla fine anche lo Stato riconosce che Mafalala è importante e che alla fine è proprio quello che penso.; R.: E che cos'è per te Mafalala?; S.: Eh! Mafalala per me è la culla del Mozambico, è la culla del nazionalismo. Per me è lo stesso del discorso che fa il Frelimo su Nachingwea. Quindi posso compararla con Nachingwea: una parte della storia di questo paese parte da qui e sono sicuro che se quelle persone sono venuti fuori da questo bairro è perché qui hanno imparato qualcosa.; R.: Ma tu prima di fare questo lavoro, la pensavi allo stesso modo? Cosa è cambiato in te dopo aver iniziato a lavorare con l'IVERCA?; S.: Primo: sin dalla mia scuola elementare, durante il primo e il secondo ciclo ero un grande appassionato di storia. Mi piace leggere, la prima guerra mondiale, la seconda, le conseguenze... si mi piaceva tantissimo. La resistenza, il Frelimo e le alleanze... mi appassionavano molto. La storia è sempre stata il mio forte. Ma quando ho iniziato liceo, ho iniziato a pensare: con la storia lavorerò con cosa? Mi sono inquadrato nella realtà del Mozambico e con la storia potevo essere solo insegnante e l'insegnante non guadagna niente! Quindi volevo cercare una professione tra le tradizionali: ingegneria, architettura ... Ho deciso di prepararmi ad ingegneria civile e mi sono indirizzato su una formazione scientifica. Poi sono andato a provare i test di ingegneria all'università Eduardo Mondlane ma non ce l'ho fatta per poco. Ho seguito quindi un corso di elettricista per racimolare qualche soldo e poi ho passato due anni in cui ero dedito al lavoro, aiutare la famiglia, non avevo grandi responsabilità e non volevo continuare con la scuola. Ma nel 2009 Ivan e l'IVERCA si sono presentati a Mafalala. Qualcuno mi disse che c'erano delle persone che stavano facendo un corso di formazione per guide turistiche, e ho pensato, okay, vado a sbirciare e vedere com'è la situazione. Mio fratello faceva parte dell'associazione Machaka e che hanno aiutato l'IVERCA a realizzare questo corso perché era l'unica associazione giovanile e aveva degli obiettivi comuni con l'IVERCA, tipo patrimonio e cultura. Hanno fatto una selezione tra i candidati e, quando Ivan ha letto il mio lavoro, ha iniziato a ridere per il modo in cui mi espressi: innanzitutto non risposi in maniera scientifica alle domande. Cos'è Mafalala per te? Oddio a me piaceva giocare a palla, mi piaceva gli scoli della fognatura...; R.: Gli scoli della fognatura?; S.: Sì! Scrissi questo!!! C'era quella mania di stare sotto la pioggia, di giocare nell'acqua degli scoli, saltare e scherzare. I tubi tagliati che spesso rubavamo e a volte qualcuno le prendeva perché veniva beccato. Da lì ho sempre detto che sono innamorato di Mafalala. Sapevamo di Craveirinha e Noémia de Sousa ma se ne parlava poco. Per questo mi sono appassionato all'idea e sono andato a fare il corso di sei mesi di formazione con l'IVERCA e sono diventato una guida. Subito dopo abbiamo iniziato a lavorare con l'associazione, solo che non c'era nessun turista infatti in molti si sono arresi e hanno cominciato a fare altre cose, ad esempio ricezione negli hotel.; R.: Perché non ti sei arreso?; S.: Perché per me quello non era più turismo. Mi hanno introdotto al turismo da una prospettiva comunitaria legata al patrimonio culturale. Quindi per me, avere tutto questo bagaglio e stare in un hotel non aveva senso. Così ho continuato a fare questo e qualche altro lavoro al contempo.; R.: Dopo quanto tempo sono iniziati ad arrivare i turisti?; S.: Nel 2010.; R.: Non tanto tardi.; S.: Oddio un anno non è uno scherzo. Poi abbiamo iniziato a lavorare e abbiamo dato fino ad arrivare qui.; R.: È stata una grande sfida!; S.: Tutti ci hanno chiamato pazzi! A Mafalala, fuori, diceva: 'Non avete un vero lavoro da fare voi?'.

venne nascosta ai più con la costruzione di una lunga muraglia, che oggi viene conosciuta come il ‘muro della vergogna’. La durata della visita varia dalle due alle tre ore, a seconda del coinvolgimento dei turisti e delle richieste fatte da loro, a cui si alterna il passeggiare al discorrere e infine l’assistere ad uno spettacolo di danza tradizionale. Camminare e fare conversazione sono due pratiche che hanno molto in comune dato che entrambe ridisegnano gli spazi e ne permettono la riappropriazione: «L’atto di camminare sta al sistema urbano come l’enunciazione sta alla lingua o agli enunciati proferiti.[...] Il camminare sembra dunque trovare una prima definizione come spazio di enunciazione» (DE CERTAU, 2001: 151). Inizialmente tra le attrazioni da aggiungere che rendessero la visita maggiormente attrattiva per chi pensasse di muovere verso la periferia, fu pensato di inserire una consultazione con una *curandeira*, un medico tradizionale, ma l’idea si rivelò fallace perché mancava di naturalezza. L’attrazione perfetta invece ricadde sul un gruppo culturale *Tufo da Mafalala*, costituito da donne tutte provenienti dalla provincia di Nampula, makhuwas, che già da diversi anni avevano acquisito fama di essere molto preparate.²⁵⁵ Oggi il *Mafalala Walking Tour* conta all’incirca una cinquantina di presenze mensili e si è sicuramente imposto in tutto il paese come modello di turismo comunitario provando addirittura a replicare l’esperienza in altre aree. Essendo un’associazione autofinanziata gli introiti per il sostentamento vengono principalmente dal costo della visita guidata che serve al pagamento delle guide, delle attrazioni coinvolte e per la gestione dei locali dell’associazione. Nel 2016 quando arrivai a Mafalala la prima volta la sede dell’IVERCA era un prefabbricato all’interno del piazza del mercato rionale, di circa cinque metri quadri in cui vi era spazio solo per un tavolo e poche sedie. Grazie alla collaborazione con il CIES di Roma, nel 2017 l’associazione è riuscita a vincere un finanziamento di 575.227 euro dall’Unione Europea con un progetto dal titolo ‘*Protecção Patrimonial & Desenvolvimento Local: valorização histórico, cultural e ambiental nas províncias de Maputo e Inhambane*’, il cui obiettivo principale, come si legge dal progetto, è quello di ‘contribuire a fortificare le capacità degli attori culturali a Maputo e Inhambane, in quanto vettori di uno sviluppo territoriale partecipativo e sostenibile’ e come obiettivo specifico di ‘contribuire a rinforzare le iniziative della società civile nel quartiere storico-culturale di Mafalala a Maputo e nella città turistica di Vilankulo a Inhambane, per promuovere la partecipazione popolare nella promozione del Patrimonio Pubblico, inteso come patrimonio storico, culturale e ambientale e creare nuove possibilità di impiego per giovani e donne all’interno dell’industria creativa.’ Questa somma è da redistribuire con le altre associazioni quali DAMBO, MACHAKA e Tufo da Mafalala, presenti nel progetto e collaboratrici costanti con l’IVERCA. Questo ha portato sicuramente ad un notevole miglioramento delle attività dell’associazione che innanzitutto ha acquistato una casa

²⁵⁵ Pare che il gruppo Associação Tufo da Mafalala fosse stato promosso già subito dopo l’indipendenza grazie alla mediazione di Teresa Caliano che all’epoca era responsabile per la cultura all’interno del distretto e aveva invitato le donne in molte occasioni.

proprio al centro del quartiere, vicino il *campinho*, che è diventato sede dell'associazione, nuovi strumenti di lavoro, quali computer, macchine fotografiche, auto e contribuito al miglioramento delle condizioni di vita di tutti i lavoratori, assumere addirittura nuovi collaboratori. All'attività del *tour*, l'IVERCA affianca l'organizzazione di un Festival della Mafalala annuale, che ha luogo solitamente tra fine Ottobre ed inizio Novembre e che ogni anno affronta differenti temi di approfondimento, utili non solo all'avanzamento della ricerca sul quartiere ma a creare uno spazio di apertura al dialogo maggiore. Lo scorso anno (2017) il tema affrontato fu proprio '*Patrimonio & Suburbio*' sulla cui base sono stati organizzati incontri a tema e invitati ospiti internazionali a condividere idee sulla realizzazione di attività simili, come ad esempio la partecipazione di Cláudia Rose, fondatrice del Museo di Maré, il primo museo sociale realizzato in uno dei quartieri più sensibili di Rio de Janeiro. Questo perché uno degli obiettivi principali da realizzare all'interno delle attività proposte nel progetto da realizzare con i finanziamenti ricevuti dall'UE e che potrà permettere all'associazione di sostenersi quando quei fondi termineranno è proprio la costruzione del Museo Sociale di Mafalala, che verrà inaugurato proprio con il Festival 2018. L'associazione inoltre è riuscita ad incentivare anche lo sport nel quartiere supportando una squadra durante il famoso torneo di calcio estivo e una di rugby, formatasi all'incirca due anni fa.

È facile dedurre che tutto questo non è rimasto sicuramente inosservato dagli altri enti e che nel giro di circa dieci anni Mafalala, nonostante continui a rimanere agli occhi di molti, un luogo povero e pericoloso, si sia ritagliata un posto di tutto rispetto all'interno della scena non solo locale ma addirittura internazionale. Facendo una semplice ricerca su Maputo o addirittura sul Mozambico, su un qualsiasi motore di ricerca, una delle prime attrazioni a comparire è proprio il *Mafalala Walking Tour* che ha saputo presentare e vendere questo prodotto, esportandolo anche all'estero. Un esempio è stato la presenza nel padiglione riservato al Mozambico nell'Expo 2015 di Milano. Il ruolo di prima referenza all'interno di un quartiere, che per certi versi pare addirittura essere gestito dall'associazione, attribuisce all'associazione e mi permetto di dire al presidente in persona, un ruolo di enorme responsabilità. L'IVERCA sta ridisegnando le narrative di una città che fino a pochi anni fa ancora si altalenava tra un 'Qui' edificato e un 'Là' in preda al caos e lo sta facendo puntando tutto alla valorizzazione eroica di personaggi simbolo per il Mozambico postcoloniale.

V.2.4 Conflitti

Un'analisi antropologica basata su un approccio partecipativo potrebbe apportare un valore aggiunto alla progettualità sociale, culturale e politica perché potrebbe «farsi promotrice di azioni di

identificazione e salvaguardia del patrimonio ma anche di processi culturali in grado di delineare diversificate possibilità di gestione ed uso di esso» (BONETTI, SIMONICCA, 2016:28). Come dichiarato nei capitoli precedenti la postura sul campo è stata di tipo critico-partecipativa e questo ha significato cercare di immettersi intrusivamente nelle dinamiche formative e processuali delle ‘cose patrimoniali’ relazionandole agli attori implicati nei processi e a sondare i conflitti esistenti. L’emergere dei conflitti è infatti inevitabile, dato che come ormai dimostrato a più riprese, riconoscere o attribuire ad un bene un valore patrimoniale è un’azione di potere. Spazio e *heritage* costituiscono

due dimensioni che legano con forza il turismo al potere e alla valorizzazione economica, divenendo un tratto che caratterizza lo sviluppo locale tanto quanto le politiche nazionali e internazionali, in termini di interpretazione del passato, rafforzamento culturale di luoghi e valorizzazione in termini economici. (SIMONICCA, 2016:55).

L’approccio olistico dell’etnografia ha inteso il *bairro* di Mafalala come uno spazio in cui si producono le relazioni tra *heritage* e potere si rendono manifeste attraverso il turismo, il quale a sua volta, studiandolo rende chiari i conflitti esistenti tra governi nazionali, associazioni locali e *stakeholder* di varia natura. Durante la prima missione di ricerca non mi era chiaro se esistesse o meno una dimensione relazionale di tipo conflittuale tra i vari attori sociali agenti, forse perché inizialmente immessa e supportata nel quartiere dall’associazione IVERCA. Se nel caso di Ilha de Moçambique la mappatura degli *stakeholder* è stato un lavoro svolto in tempi abbastanza brevi, probabilmente dovuto all’estensione territoriale e a spazi di incontro precisi e più facilmente individuabili i cui rapporti mi sono parsi più chiari da destrutturare, a Mafalala è stato un lavoro molto impegnativo e di grande ‘intrusione’ in questioni che spesso avrei voluto evitare, scadendo a volte in una dimensione di chiacchiericcio in cui non mi sentivo per niente a mio agio. Come immagino sia abbastanza chiaro, a questo punto del testo, l’associazione IVERCA è sicuramente da individuare come lo *stakeholder* principale perché non solo detiene il maggiore interesse relativo alle questioni patrimoniali ma è anche quello che tramite la costruzione di una forte rete sociale fiduciaria e l’acquisizione di un forte potere economico, a seguito della vincita del finanziamento dell’Unione Europea, sia diventata un’autorità indiscussa del territorio del quartiere.

La capacità che ha avuto l’IVERCA di incanalare gli interessi municipali verso Mafalala, è stata tale che ad un certo punto pare aver varcato le soglie alte del governo. Erano infatti già diversi anni che si realizzava il *tour* all’interno del quartiere e la fama aveva ormai superato le aspettative iniziali, sia dei membri della stessa associazione, sia di una popolazione che non aveva assolutamente creduto al fatto che uno straniero potesse essere interessato a visitare un quartiere sporco, a tratti maleodorante e con una cattiva nomea come quella. Invece tutti ne parlavano già e sicuramente la professionalità del gruppo di danza Tufo, aveva reso molto più attrattivo il percorso. La capacità di

Dona Saquia di intrattenere i turisti e di 'leaderare' il gruppo, era stato considerato tanto affascinante e caratteristico che addirittura l'ARPAC quando condusse delle ricerche sulla cultura makhuwa di Ilha de Moçambique para abbia 'accorciato' il viaggio e si sia recato a chiedere informazioni proprio qui. Non solo. Il Tufo da Mafalala è diventato nel tempo il gruppo di danza tradizionale makhuwa più richiesto per presenziare ad incontri ufficiali, un po' perché questi avvengono nella capitale ed è molto più facile far arrivare da Mafalala un gruppo piuttosto che da Ilha de Moçambique ma, credo, perché oggettivamente queste donne hanno una capacità di reinventarsi e sperimentare, rimanendo al passo con i tempi e con la normale evoluzione del paese. Qualche anno fa poi, pare che il gruppo *Tufo da Mafalala* ricevette due visite importanti: una da parte dell'attuale Ministro di Cultura e Turismo, Silva Dunduro e una da parte del Governatore della città. L'intento era quello di provare a coinvolgere maggiormente il gruppo nei progetti di sviluppo futuri relativi al turismo da parte del governo, che dal 2015, unisce gli intenti di sviluppo culturali e quelli turistici. Il gruppo culturale *Tufo da Mafalala* effettivamente è stata la punta di diamante della visita guidata ma al contempo senza la nascita di questo progetto non avrebbe avuto modo di diventa la realtà che è oggi. Per questo la scelta di effettuare le visite istituzionali bypassando l'associazione IVERCA, nonostante questi furono chiamati dal gruppo a presenziare, non venne ben compresa e destò meraviglio. L'evento eclatante però avvenne poco più in là, quando il Mozambico ricevette nel 2013 la visita dell'ormai ex-Ministro alla cultura brasiliano, Juca Ferreira. Nel programma delle attività del ministro era stata proposta la visita al *bairro* e la partecipazione al *Mafalala Walking Tour* che all'epoca comportava un costo di 1000 meticais a persona – circa dieci dollari – per gruppi che superavano le venti unità. Un costo irrisorio all'interno di un bilancio di spese di un ministro in visita. Essendo onere del Ministero della Cultura mozambicano pagare tali spese la contrattazione del prezzo avvenne direttamente con il Presidente dell'associazione. La disponibilità da parte dei giovani fu tale da decidere di lavorare nonostante il ribasso, pur di continuare nel proprio intento di far conoscere la periferia e il nome di Mafalala ad una tale autorità, ma all'improvviso una telefonata da parte del Ministero annullò la vista. Il Ministro Juca in persona però, quando seppe del cambio di programma fece enorme pressione affinché si procedesse come stabilito. Non avendo avuto la possibilità di ascoltare se non una versione dei fatti non assicuro la veridicità ma è vero che successivamente alla visita del ministro brasiliano e alle parole che questi risolve al ministro mozambicano, sottolineando l'importanza di un tale progetto per il paese, ci fu un maggiore interesse da parte del governo.²⁵⁶ Pare infatti che l'anno

²⁵⁶ In quello stesso periodo l'associazione aveva ricevuto un invito a partecipare ad un incontro su ecomusei ed museologia sociale a Juiz de Fora (Minas Gerais, Brasile), rivolto ad una sola persona. In quell'occasione colsero l'opportunità di chiedere al Ministro in persona se vi fosse la possibilità di andare con una maggiore rappresentatività da parte dell'associazione. La risposta del Ministro fu subito positiva incentivando lo scambio di idee e di esperienze tra i due paesi e ribadendo che Mafalala era uno dei momenti più importanti del suo viaggio in Mozambico, suggerendo inoltre che fosse prestata maggiore attenzione al quartiere e al lavoro svolto da questi. All'incontro andarono i due fratelli Laranjeira.

dopo, nel 2014, il Mozambico abbia ricevuto un finanziamento dalla Banca Mondiale per sviluppare un progetto sul quartiere di cui purtroppo nonostante le varie richieste effettuate a diversi enti vi è impossibilità un'impossibilità nel recuperare il progetto, nel comprendere l'importo complessivo e le proposte. Questo apparentemente è da attribuire al fatto che subito dopo, nel 2015, venne messa in atto la riconfigurazione dei ministeri e l'unione di quello di cultura a quello di turismo, con uno spostamento anche delle sedi e dei documenti. Membri dell'ARPAC e del DNPC, confermano che effettivamente questo fondo arrivò.

C.: Se me perguntar agora nós como direção o que que estamos a pensar sobre a Mafalala, como DNPC não temos nenhuma estratégia, não temos nenhum plano sobre a Mafalala. A Mafalala acabou ressurgindo a nível do ministério por causa desta questão do turismo que é um projeto financiado, não sei se foi pelo Banco Mundial, não sei quem escreveu o projecto, mais é um projecto muito antigo que foram se apañar lá nas gavetas: transformar a Mafalala como destino turístico na cidade de Maputo.²⁵⁷

In un primo periodo effettivamente quando a capo del DNPC c'era ancora la Dott.ssa Solange, il Dott. Estevao Mucavele mandò avanti un progetto di mappatura del *bairro* di Mafalala da cui vennero prodotte nuove cartografie e la creazione di un inventario ministeriale sugli elementi materiali del patrimonio del quartiere, quali le case di *madeira* e *zínco*, quelle in cui vissero personaggi celebri, le moschee e altri elementi ritenuti importanti dalla comunità. Anche se ancora non riconosciuta ufficialmente come patrimonio culturale della città di Maputo, nel 2016, a seguito di questo iniziale processo di inventariazione, il Ministero di Cultura e Turismo, tramite il DNPC, il 27 Settembre 2016 durante la giornata internazionale dedicata al turismo, vennero affissi con una cerimonia ufficiale dei cartelli segnaletici a sfondo marrone, come nelle altre aree urbane sottoposte a tutela all'interno della città, su cui è disegnata la mappa del quartiere, con le principali arterie stradali e segnalati i punti più importanti per la memoria popolare, nonché la sede dell'IVERCA. La produzione delle mappe e la catalogazione delle componenti materiali, da quanto riportatomi durante l'incontro avvenuta in sede del Ministero con il dott. Mucavele e il dott. Elija, venne interrotta bruscamente per mancanza di fondi. Successivamente però a seguito di pressioni ricevute da parte della Banca Mondiale, nel 2017 il Ministero, tenuto a mostrare risultati concreti del progetto, si rivolse nuovamente al DNPC il quale incarica l'ARPAC di realizzare in tempi brevi un catalogo di informazione turistica e culturale a fini divulgativi e l'avvio di un inventario del patrimonio culturale immateriale. La richiesta repentina di effettuare questo lavoro da parte del Ministero, sconvolse la programmazione del lavoro dell'ARPAC costretto ad improvvisare senza fondi aggiuntivi una ricerca, considerando inoltre la già enorme difficoltà ad andare avanti con gli

²⁵⁷ Dall'incontro con Celio Tiane, direttore del DNPC, del 23.11.2017. Trad. mia: C.: Se mi chiedi in quanto DNPC cosa pensiamo di fare con Mafalala dico che non abbiamo una strategia, un piano. Mafalala è riemersa a livello ministeriale per la questione del turismo che è un progetto finanziato, non so se dalla Banca Mondiale, non so chi ha scritto il progetto, ma è un progetto molto vecchio che è stato preso nei cassetti: trasformare Mafalala come meta turistica della città di Maputo.

obiettivi già in programma dovuta all'ulteriore taglio dei fondi degli ultimi anni pari al 70%. La grande pressione subita e la pretesa di avere risultati a soli due mesi dall'inizio della ricerca creò delle tensioni sul campo in special modo con un ente di rappresentanza locale come l'IVERCA che non venne coinvolta nelle ricerche. Secondo le testimonianze raccolte l'ARPAC afferma di aver coinvolto l'associazione rifiutò di lavorare senza compensi, interpretandolo come un affronto dato che la ricerca era realizzata per conto del Ministero, con i 'famosi' danari inviati dal Banco Mondiale. Il *misurdestanding* mai risolto rese tesi gli animi ma l'ARPAC realizzò comunque il lavoro, chiedendo orientamento alla Segreteria del *bairro*. Il lavoro di ricerca con la comunità durò appena una settimana, realizzata con un'equipe di circa dieci tecnici. L'IVERCA rimase visibilmente contrariata dalle modalità di realizzazione della ricerca e dal catalogo. Nel mese di Novembre del 2017, durante i giorni del seminario organizzato al Municipio di Maputo, in onore del X Festival di Mafalala, l'associazione IVERCA decise a intavolare una discussione con tutti gli studiosi che al momento si stavano occupando del quartiere per poter provare ad aprire una riflessione che portasse ad una nuova interpretazione del patrimonio culturale, capace di coinvolgere le aree suburbane, invitò a tenere degli interventi anche l'ARPAC. In quell'occasione l'attrito tra i due enti fu abbastanza evidente agli occhi di tutti e le critiche mosse dall'IVERCA tramite la figura di Rui Laranjeira, erano relative la metodologia di ricerca adoperata sul campo, evidenziando il disappunto nell'aver preferito continuato a lavorare senza di loro, senza voler trovare un accordo che favorisse la collaborazione. Come per il caso di Ilha de Moçambique e della partecipazione ai lavori con l'UNESCO, fu proprio in questa occasione che si delinearono ulteriormente i ruoli e il peso che gli *stakeholder* hanno all'interno del quartiere, sempre relativamente alle questioni patrimoniali. Proviamo a fare ordine.

L'IVERCA ad oggi è l'associazione locale che si occupa di cultura e turismo e che nel corso degli anni, attraverso le attività svolte e promosse e la capacità di estendere la propria rete di contatti su scala globale, è diventato lo *stakeholder* principale e indiscusso sulle questioni legate al patrimonio culturale della periferia e di Mafalala in particolare. L'enorme potere d'influenza si è accentuato notevolmente a seguito del finanziamento dell'Unione Europa vinto per il triennio 2017-2019, che ha determinato una salita nella scala sociale mafalalense tale da rendere le altre associazioni bracci esecutori dei progetti promossi dall'IVERCA in campo culturale. La segreteria del *bairro* addirittura indirizza chiunque voglia avere maggiori informazioni relative al campo culturale del quartiere, all'IVERCA, ritagliandosi un ruolo marginale. Il ruolo di rilevanza assunto le ha dato una potere di azione e decisionale tale da permettersi di rifiutare collaborazioni con enti importanti, come ad esempio è successo con l'ARPAC, nel caso in cui non rientrino nei loro parametri. Una delle motivazioni riportatemi durante i numerosi colloqui avuti con membri dell'associazione è che questa tensione ed irrigidimento sono dovuti ad una paura di vedere, come pare sia successo ad altri, il

proprio lavoro diventare qualcosa promosso dal governo. Certo le contraddizioni sono tante perché sebbene si voglia tendere a marcare il proprio operato allontanandosi dalle dinamiche governative al contempo è necessario continuare a mantenere delle relazioni stabili con tutti e coinvolgere in alcune occasioni, personalità di spicco che diano maggiore rilevanza alle attività. Altra contraddizione, a mio avviso, è la riproduzione – probabilmente inconscia – della struttura gerarchica che la stessa associazione invece combatte: l'IVERCA nacque con l'obiettivo di creare un nuovo tipo di uso degli spazi della città che includessero le aree fino a quel momento non considerate degne di entrare in un mercato tanto importante come quello turistico, decidendo di lavorare proprio con a partire dal quartiere più malfamato. Questo avrebbe infranto il sistema gerarchico secondo cui a capo vi è qualcuno che con maggiore di potere di influenza ed economico decide cosa e come fare, ossia il Governo che dall'indipendenza ad oggi ha un nome, ossia il Frelimo. Se però si attesta che chi usufruisce delle attività indirizzate alla società del quartiere, in realtà sono quasi sempre gli stessi, che non tutti i residenti conoscano l'esistenza di questa visita guidata se non quelli che vivono nei pressi dell'area dove avviene la passeggiata e che non tutti pensino che apporti loro dei benefici – come ad esempio il caso della famiglia che vive nell'edificio in cui alloggiò Samora Machel, che ritiene di essere stata privata della sua privacy da quando è iniziato il *tour* – allora tutto il lavoro decade. Se un'azione mirante all'accentramento sembrava una logica interessante da seguire durante i primi anni, a questo punto del lavoro non pare essere più necessaria.

C.: Eu acho que temos que reconhecer que de facto a associação tem um grande poder, até podem existir conflitos latentes lá dentro da comunidade com um e outro, mas a associação tem um grande poder, quando tu tentas mexer com a Mafalala, a associação aparece. Okay, eu acho que eles estrategicamente fizeram um bom aproveitamento da tal narrativa, que é aquilo que caracteriza a Mafalala, e há são figuras incontornáveis, por exemplo: foi onde viveu Eusébio, chegou-se até um ponto que construiu-se uma narrativa que Eusébio nasceu na Mafalala, mas Eusébio não nasceu na Mafalala e Eusébio é uma figura mundialmente conhecida... quer dizer... então as pessoas quando ouvem que Eusébio está em Maputo aparece alguém que diz: 'Eusébio viveu lá, vamos mostrar!' e no fundo no fundo já nem conseguem mostrar aquela casa que Eusébio viveu. 'Ah! Mas parece que vivem aqui, mas a casa, mesmo ele comprou para a mãe quando já estava em Portugal', aquela casa que só ficaram zínco aí e já me mostraram três casas que viveu o Eusébio, mas a associação pegou nesse discurso e, no fundo esse discurso é a grande arma da associação, 'Nós temos que preservar aquilo que é a memória de Lourenço Marques' e depois tem a sorte de Mafalala ter passado duas figuras que depois tornaram-se presidentes da República de Moçambique e esta é outra particularidade de Mafalala. Dois poetas mundialmente conhecidos, dois desportistas mundialmente conhecidos, um músico que pronto pode não ter chegado até, mas pelo menos localmente quer dizer é tido como pai da Marrabenta e a Marrabenta é um estilo música que praticamente é a bandeira de Moçambique, se bem que depois temos as nossas questões internas de falar sempre da Marrabenta apesar que temos outros ritmos, mas bom a marrabenta tem a vantagem de ser cantada e ser dançada onde está o poder político então é muito mais fácil usar isso como bandeira e temos um músico que é considerado pai desse estilo musical que também sai daí da Mafalala. Então eles pegaram-se nesses discursos como a sua arma: 'Ah! Como vocês querem destruir a nossa memória, aqui é que está a nossa memória parte da história de Moçambique'. Eles apegaram-se nisso e bom para um estado como o nosso que ainda é jovem, que ainda está em construção, temos sempre que pegar alguma coisa para construir esse mesmo estado. Eu acho que o ponto forte da associação, ponto forte para não se mexer com a Mafalala é exatamente este. Mas temos que esclarecer que esse discurso da narrativa não é só na Mafalala, o que acontece na Mafalala é que como tem uma associação forte então ela faz as coisas acontecerem, por isso fala-se muito

da Mafalala, portanto, a Mafalala acaba sendo destino turístico. Os outros bairros infelizmente não têm essas iniciativas locais, mas Mafalala não se defere do que é Xamanculo, por exemplo, tem mais o menos a mesma dinâmica é o mesmo processo de formação okay? Os históricos também viveram em Xamanculo etc. ²⁵⁸

L'importanza dell'associazione, ente di totale referenza del quartiere è quindi ormai già nota a tutti i livelli e potrebbe iniziare a valere un discorso di passaggio ad un modello associativo maggiormente inclusivo e orizzontale.

²⁵⁸ Dall'incontro con Celio Tiane, direttore del DNPC, del 23.11.2017. Trad. mia: Credo che dobbiamo riconoscere che l'associazione abbia realmente un grande potere, anche se ci possono essere dei conflitti latenti tra i vari membri all'interno della comunità, ma l'associazione ha un grande potere e quando si cerchi di relazionarsi con Mafalala, l'associazione appare sempre. Va bene, io penso che strategicamente abbiano fatto buon uso di questa narrativa che poi caratterizza il quartiere, perché sono figure interessanti. Per esempio, è il posto dove ha vissuto Eusébio, e si è arrivati al punto di costruire una narrativa secondo cui Eusébio è nato a Mafalala. Ma Eusébio non è nato a Mafalala ed essendo una figura di fama mondiale ... voglio dire ... quando le persone sentono che Eusébio è di Maputo appare sempre qualcuno che dice, 'Eusébio viveva qui, ti ci porto' e in fondo in fondo sappiamo che non è più possibile mostrare la casa in cui ha vissuto Eusébio. 'Ah! Ma sembra che abbia vissuto qui, che questa sia la casa, anche se è quella che ha comprato a sua madre quando era in Portogallo', una casa di cui oggi sono rimaste solo le lamiere. Mi hanno mostrato già tre case di Eusébio. L'associazione ha preso queste storie e ne ha fatto la sua arma dicendo: 'Dobbiamo preservare ciò che è la memoria Lourenço Marques' e poi hanno la fortuna che a Mafalala sono passate due figure che in seguito sono diventate presidenti della Repubblica del Mozambico e questo è un altro elemento forte di Mafalala. Due poeti noti in tutto il mondo, due atleti di livello mondiale, un musicista non conosciuto a livello mondiale, ma localmente considerato il padre della Marrabenta e la Marrabenta è uno stile musicale considerato la praticamente la bandiera del Mozambico (anche se poi abbiamo i nostri problemi interni dove si discute sul fatto che si parla sempre di Marrabenta anche se abbiamo altri ritmi, ma la Marrabenta ha il vantaggio di essere cantato e ballato in occasioni politiche e allora diventa molto più facile da usare come bandiera). E insomma abbiamo un musicista che è considerato padre di questo stile musicale che era anche parte di Mafalala. Questa è la loro la loro arma: 'Ah! Ma come tu vuoi distruggere la nostra memoria? Qui c'è la nostra memoria e parte della storia del Mozambico.' Si sono aggrappati a questo e per uno stato come il nostro che è ancora giovane, che è ancora in costruzione, dobbiamo sempre scegliere qualcosa per costruire questo stesso stato. Penso che il punto di forza dell'associazione, il punto forte per non confondersi con Mafalala sia esattamente questo. Ma dobbiamo chiarire che questa narrativa non è qualcosa che riguarda solo Mafalala, quello che succede a Mafalala è dovuto al fatto che ha un'associazione forte e attiva, che organizza eventi ed è per questo che se ne parla tanto ed è stata scelta come meta turistica. Gli altri quartieri purtroppo non hanno queste iniziative locali, ma Mafalala non è diversa da ciò che è Xamanculo, ad esempio, che ha vissuto più o meno le stesse dinamiche e lo stesso processo di formazione ok? Personaggi storici sono vissuti anche a Xamanculo, ecc.

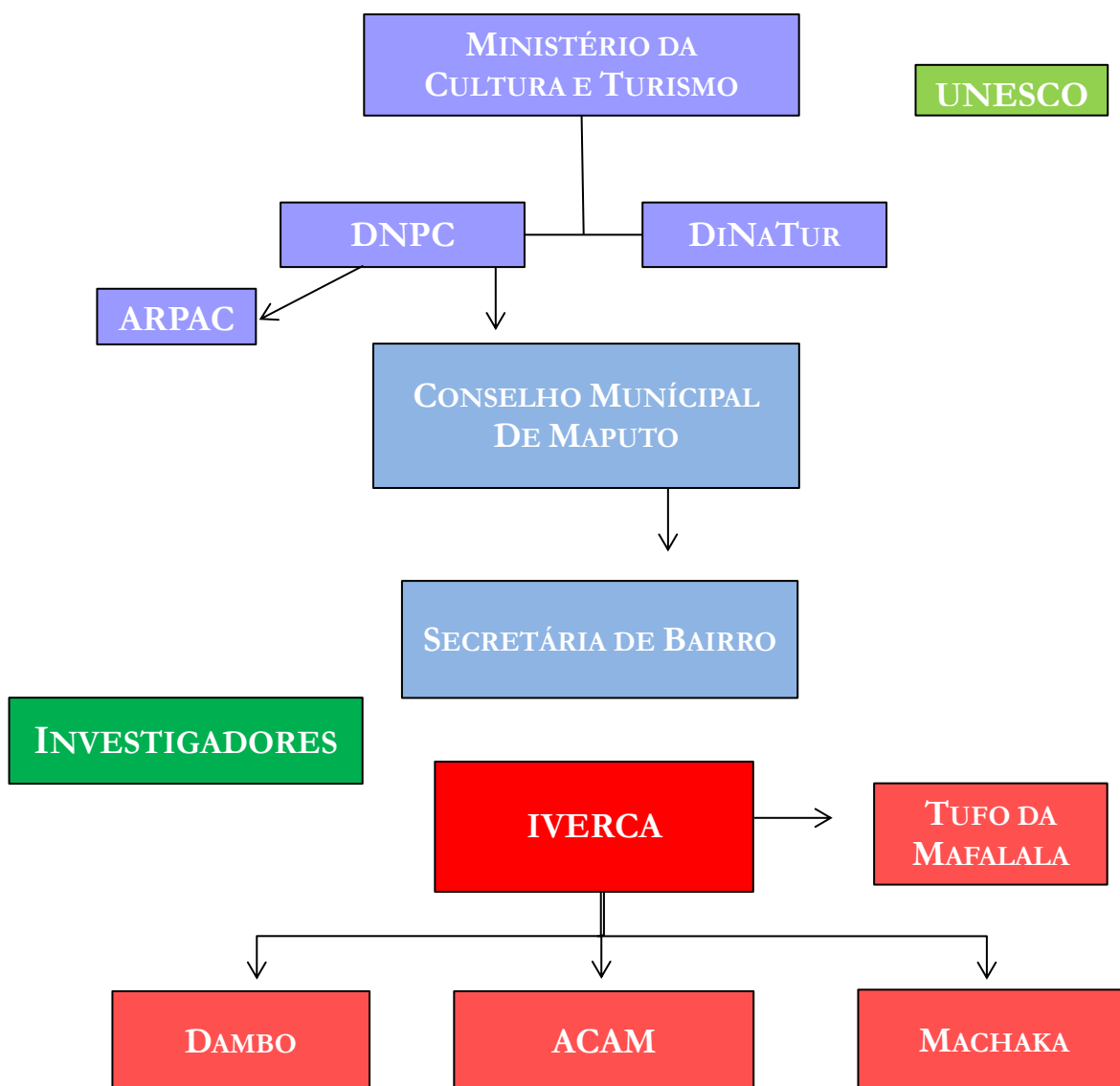


Figura V.11 – Mappa degli *stakeholder* di Mafalala.

BAIRRO DA MAFALALA



Foto 1 – Case in *madeira & zinco*



Foto 2 – Veduta del *bairro*



Foto 3 – Zona del quartiere con manto stradale asfaltato



Foto 4 - Negozio



Foto 5 – Casa di *madeira* & *zinco*



Foto 6 – Casa di *madeira* & *zinco*



Foto 7 – Vicoli del quartiere



Foto 8 – Casa di *madeira* & *zínco*



Foto 9 – Differenti tipologie di abitazioni all'interno del *bairro*



Foto 10 – Abitazioni



Foto 11 – Particolare sistema di scolo dell'acqua



Foto 12 – Vicoli



Foto 13 – Strade interne del quartiere



Foto 14 – Giochi di strada



Foto 15 – Vicoli



Foto 16 – Rua da Goa



Foto 17- Animali domestici per uso alimentare



Foto 18 – Piatti da lavare



Foto 19 – Cucina



Foto 20 - Cucina



Foto 21 - Cucina



Foto 22 – Antica camera affittata da Samora Machel a Mafalala



Foto 23 – *Curandeira*, medico tradizionale



Foto 24 – *Focus Group* giovani-adulti Mafalala



Foto 25 - Intervistato



Foto 26 – Eventi nel quartiere



Foto 27 – In strada



Foto 28 – Venditrice ambulante, Amina Amisse figlia dell'antico *regulo* di Ilha de Moçambique



Foto 29 – Ambiente del *bairro*



Foto 30 – Donne musulmane



Foto 31 – Venditrice ambulante



Foto 32 – Venditrice ambulante di cocchi



Foto 33 – Festa dell'Eid Mubarak, *campinho* di Mafalala 2017



Foto 34 – Stuoie usate durante l'Eid Mubarak per i fedeli



Foto 35 – Giocare a palla nel *campinho*



Foto 36 – Campetto di Mafalala durante il torneo



Foto 37 – Gruppo teatrale dei fanciulli dell'IVERCA



Foto 38 – In casa di Makuwa per festeggiare l'Eid Mubarak, in piedi con *cofiò* Anifo Amisse.



Foto 39 – Eid Mubarak 2017



Foto 40 – Festa dell'Eid Mubarak, *campinho* da Mafalala 2018. Sullo sfondo nuovi panorami: il Museo dell'IVERCA.



Foto 41 – Museo IVERCA in costruzione



Foto 42 – Pannello segnaletico di Mafalala, area patrimoniale del Municipio di Maputo



Foto 43 – Performance teatrale in occasione del Festival Mafalala 2016



Foto 44 – Show Festival Mafalala 2016, Nery Pires al microfono.



Foto 45 – Sabato Sera nel *campinho* dopo il torneo di calcio



Foto 46 – Festival Mafalala 2016, con il cappello Ivan Laranjeira



Foto 47 – Cartellone Festival



Foto 48 – Giochi in piazza, lo nTchuva



Foto 49 – Gruppo di danza e canto tradizionale Tufo da Mafalala



Foto 50 – Le nuove generazioni e i turisti osservano il gruppo di danza Tufo da Mafalala



Foto 51 – Giovani ballerini dell'IVERCA



Foto 52 – Evento *Da Mafalala com orgulho*, organizzato da Maputo Street Art.

V.3 IMMAGINAZIONE E PATRIMONIO

Al giorno d'oggi la capacità di immaginare e immaginarsi è qualcosa che riesce ad estendersi oltre limiti cinquant'anni fa inimmaginabili. L'avanzamento dello sviluppo tecnologico e l'accesso alla rete internet ha permesso ad una fetta maggiore della popolazione, di accedere ad informazioni prima esclusiva di pochi. Questo ha sicuramente influenzato le percezioni e le priorità collettive, facendo sì che l'immaginazione stessa diventasse un fenomeno addirittura transnazionale (APPADURAI, 1996). Il lavoro di ricerca effettuato per la presente tesi, dimostra chiaramente come il patrimonio culturale sia da considerarsi un valido veicolo di immaginazione tant'è che già con il progetto di resistenza e liberazione del paese, nonché in quello di costruzione nazionale, il ruolo della cultura risulta un elemento fondamentale per l'avvio di un processo di individuazione dell'*homen novo*. La scelta di elementi da patrimonializzare quindi, come è stato cercato di evidenziare durante l'intero percorso narrativo, non è mai una scelta neutra.

Occorre guardare al patrimonio non in un'ottica di neutralità ma come esito di un processo costantemente reinventato, dinamico e relazionale, come è del resto quello identitario, in cui intervengono molti attori sociali, spesso anche in conflitto tra loro. Sul patrimonio e sui processi di azione e costruzione del valore patrimoniale si rispecchiano e producono mutamenti all'interno delle comunità locali, in corrispondenza o in conflitto delle istanze universali che, per dirla in termini herzfeldiani, si rifanno a una sorta di 'gerarchia globale dei valori'. (BALLACCHINO, 2015:23)

Nel caso di Ilha de Moçambique, come abbiamo visto, la candidatura all'iscrizione alla WHL è il risultato di un progetto politico in cui sono state coinvolte diverse entità internazionali e dove la valorizzazione del patrimonio culturale materiale, legato alla memoria del colonialismo e della tratta degli schiavi, diventò non solo un tramite per entrare nella comunità patrimoniale internazionale, uniformandosi alla visione dell'UNESCO, ma una forma di riscatto dall'assoggettamento che potesse aiutare a concretizzare il progetto di decolonizzazione delle mentalità e costruire un sentimento di appartenenza ad una nazione unica. Come spiegato però il progetto finora ha finito per accentuare la dialettica egemonia-subalternità, trasformando l'area riservata ai bianchi come quella 'patrimonializzata' ed estromettendo ancora una volta chi in quell'isola vi abita da sempre, chi costituisce in fondo l'anima. Il problema a mio avviso risiede nell'incapacità di ripensare l'area maciata in termini patrimoniali, volendosi appellare necessariamente ad una componente materiale del patrimonio.

Patrimonializzare, infatti, può essere inteso come quel processo che 'mette in valore' gli oggetti culturali e, nello specifico, per comprendere il patrimonio immateriale bisogna assumere la natura di cambiamento degli stessi oggetti patrimoniali e non la loro staticità. (*ibidem*, 2015:23)

La presente riflessione costruita tramite l'osservazione di due città poste quasi agli antipodi del paese, si ricongiunge proprio a Mafalala, estensione simbolica della *cidade de macuti*, la quale potrebbe spingersi ad assumere addirittura il ruolo di portatrice di una nuova scala di valori patrimoniali, attraverso la proposta di un diverso uso degli spazi della città. Come si è ripetuto a più riprese, la gestione degli 'spazi patrimoniali' di Maputo fino a poco tempo fa, non differiva da quella di Ilha de Moçambique: anche qui gli spazi dell'antica *cidade de cimento*, continuano a corrispondere alle zone maggiormente urbanizzate, di conseguenze a quelle con maggiore patrimonio edificato, il solo considerato spendibili nel mercato turistico. Un progetto come quello del *Mafalala Walking Tour* condotto dall'associazione IVERCA segna invece un importante momento di rottura, che ridisegna i confini del patrimonio culturale attuando un processo di risignificazione degli spazi 'importanti' della città di Maputo, includendo le aree suburbane. Aree ai 'margini della storia' si propongono quindi di curvare l'asse centro-periferia all'interno della dialettica di stampo coloniale. Dare maggiore peso agli spazi 'densi' della città, che corrispondo spesso a quelli marginali e dai confini labili, non è compito esclusivo di enti sovranazionali come ad esempio l'UNESCO, il quale sebbene abbia grande potere di influenza, non può subentrare alle decisioni di uno Stato proponente. Di conseguenza la società civile organizzata potrebbe avere lo stesso potere di azione e decisionali, su tali beni patrimoniali. Ma quali sono le modalità di azione più corrette da perseguire in questo tentativo di messa-in-valore della memoria vernacolare? È possibile lavorare senza che i secondi fini di uno o più portatori di interesse, influenzino sulle scelte degli elementi patrimoniali? Tali tematiche sono state affrontate spesso durante tutto il periodo di ricerca ma durante l'incontro tenuto con Ofelia da Silva, responsabile del settore cultura dell'UNESCO-MOÇAMBIQUE, di cui ne riporto una parte, sono emersi numerosi aspetti della gestione degli elementi patrimoniali del paese, in un discorso che abbraccia Ilha de Moçambique e Mafalala, con tutte le contraddizioni dei casi, che spesso ho avuto modo di osservare in prima persona e i cui risultati ricadono pesantemente sulla vita di chi non ha voce nelle scelte delle 'cose patrimoniali'.

R.: *Porque continua permanecer depois tantos anos na Ilha de Moçambique esta divisão entre cidade de pedra e cal, e cidade de macuti?*

O.: *A divisão é óbvia, porque é clara é nítida em termo de infraestruturas, não é? Macuti e Pedra, é nítida. Mas para a UNESCO não existe divisão porque o património mundial é toda a Ilha de Moçambique: a cidade de pedra e a cidade de macuti, então não há divisão e agora está se trabalhar para se aumentarem a zona tampão que é para incluir o património subaquático e uma parte ali no continente, ali no Lumbo e vão passar a fazer parte. Então em termos de infraestrutura tem aquele grande desafio que neste momento está em discussão: como manter, porque quando é património mundial você não pode andar a mudar as coisas como estão. Então neste momento está a se trabalhar e há discussão, como manter o outro lado em termos infraestruturais, como manter a componente de Macuti sem alterar a sua autenticidade. Acho que devem ter falado lá na reunião provavelmente, eu não estivesse, aquilo que nós chamamos de H.U.L - historical urban landscapes. O que quer dizer é que em todos os locais de património cultural, qualquer plano, qualquer estratégia, qualquer política que se pretende desenhar, é preciso ter em conta todo o settlement que lá existe. é preciso integrar esta parte histórica, urbana, landscape. Então a parte de macuti não tem*

como não entrar e vai entrar no plano estratégico. O importante é que os especialistas, UN-Habitat, tenham que estudar como fazer isto juntamente com a UNESCO, com a ICOM, para poder ver qual é a melhor forma para poder manter aquele património e é a mesma situação que vai acontecer com a Mafalala, porque Mafalala tem aquelas todas as chapas de zinco, aquelas casas todas a cair, qual é o futuro?

R.: *Ya, eu fiz muitas discussões sobre isso.*

O.: *Sim, qual é o futuro? Então a um trabalho que tem que ser feito: Como manter a memória? Será que é possível manter a memória com aquelas casas a cair, aquelas chapas de zinco ou há uma forma de mantermos a memória, mas com um local diferente. Porque as pessoas acho que... no 2020 não acredito que alguém vai estar a viver nas casas de chapas de zinco dentro da cidade de Maputo! Então há um trabalho que deve ser feito. A UNESCO neste momento não está a fazer nenhum trabalho na Mafalala por isso dificilmente eu possa falar porque não há nenhuma discussão acerca disso.[...] Há um trabalho que está sendo feito, há estudos que estão sendo feitos e um dia eu acredito que vamos ter uma forma de preservar e salvaguardar memória sem necessariamente ter uma casa de zinco onde a pessoa tenha que morar. Agora essa é uma discussão que deve ser levantada como é que deve ser feito, com especialistas de modo de não criar críspas nem? Mas eu acredito que mesmo as pessoas da Mafalala não vão querer morar naquelas casas ali para poder manter o património, mas isso é um grande desafio para IVERCA porque de facto neste momento eles estão a fazer muito dinheiro porque muitos turistas vem para a cultura sim, mas acredito que os outros vem para terem a certeza se existem pessoas que estão a viver nessas casas, nessas condições? Não sei se estás a ver. [...] Então há de ser necessário de facto, as próprias pessoas que vivem na Mafalala acredito que daqui a 15-20 anos não vão querer continuar a viver naquelas casas em nome da preservação de uma memória. Agora eu acho que nós temos que encontrar formas, que eu acho que a IVERCA está a fazer muito bem por estar atirar fotografia, está a se fazer vídeos, aquela coisa do cinema por aí fora, aquela é uma forma de salvaguardar a memória de um povo. Então há muitos que escrever livros, há muitos livros sobre a Mafalala e aí, então esse é o melhor caminho na minha óptica não estou a falar na óptica da UNESCO, na minha óptica aquilo que a IVERCA está a fazer é a forma de preservar a memória da Mafalala. De todas as formas e depois tem as crianças que estão a ser integradas, tem as mulheres que estão a fazer a sua parte, tem os homens que estão a fazer a sua parte, acredito que daqui a algum tempo nós iremos de ter a memória da Mafalala sem ser necessariamente ter as casa de zinco a cair, mas ter os vídeos, cinemas, fotografia, que de vez enquanto vai se fazer exposição, vai se fazer trabalho que mesmo para os ensinamentos nas escolas para saber afinal o que foi na verdade na Mafalala, qual foi a dinâmica da Mafalala do ano X até o ano X, existem estudos, tu vieste fizeste um estudo, vais escrever um livro esta é uma forma de salvaguardar. Então a questão do zinco em algum momento o zinco vai cair não tem como, tanto que vão requalificar a Mafalala, porque vão requalificar a Mafalala e significa meter ruas ali dentro e algumas casas vão desaparecer e trazer novas plantas para construir novas casas na Mafalala... mas a memória de um povo nunca desaparece com o desaparecimento da parte física.*

R.: *A memória de um povo também pode ser distorcida porque é claro que as questões da memória são sempre questões de poder, então quem tem mais poder sobre o que 'memorável' claramente vai decidir o que vai ser lembrado o não.*

O.: *Não necessariamente, tu não és a primeira pessoa que vem fazer uma investigação na Mafalala, tem variadíssimos livros da Mafalala: com os livros que foram escritos com Craveirinha, contos de história e outros é possível fazer uma criação. Quer dizer: é possível em saber o que é a Mafalala a partir de uma peça de teatro criada a partir de um livro escrito por Craveirinha, contos de histórias ou um livro de investigação que tu vais fazer é possível criar uma peça de teatro. É possível criar música, é possível criar cinema como aquela que vimos de Eusébio ali naquele dia, então há muitas formas várias formas que se podem criar para poder manter a memória de um povo, sem ser necessário aquelas chapas de zinco. Aquelas casas de chapas de zinco em filmes ou cinema vão se manter por uma vida inteira! Então o que é necessário ali é um investimento para a salvaguarda dessa memória do povo da Mafalala ou da história e memória da Mafalala. Há muito trabalho que tem que ser feito e é urgente fazer, por exemplo que você fez, nós chamamos tradição oral – acredito que fez entrevistas com os velhos da Mafalala, com as mulheres, com os jovens, essa informação é importante porque a partir dessa informação pode se fazer um filme e um filme vive forever- para sempre, pode se fazer documentários, pode ser escrever livros, então Mafalala não vai morrer na minha ótica, não vai morrer com a morte daquelas casas de zinco que vão ter que morrer em algum momento, não acredito que em 2050 há de encontrar aquelas casas que estão ali, definitivamente não vão existir, mais a memória pelo tal*

*não vão morrer, Craveirinha vai ser Craveirinha sempre quem falar da Craveirinha vai falar da Mafalala, o nome da Mafalala não vai mudar.*²⁵⁹

È proprio la parola patrimonio che di conseguenza si mette in discussione, concetto generatosi nel mondo occidentale che spesso mi è apparsa come una categoria *no sense* in tali contesti o qualcosa di eccessivamente rigido da forzare necessariamente per cercare di incastrarvi elementi, pratiche,

²⁵⁹ Dall'incontro con Ofelia da Silva, responsabile settore cultura, UNESCO-MOÇAMBIQUE, tenuto il 16.11.2017. Trad mia.: R.: Perché continua ad esistere ad Ilha de Moçambique, dopo tanti anni, una divisione netta tra la cidade de pedra e cal e la cidade de macuti? O.: La divisione è chiara e ovvia in termini di infrastrutture, no? Macuti e Pedra, è chiaro. Ma per l'UNESCO non c'è divisione, perché il patrimonio mondiale è tutta l'isola: la città di pietra e la città di macuti, non c'è divisione e ora stiamo lavorando per aumentare la zona cuscinetto, includendo il patrimonio subacqueo e una parte sulla terraferma nella zona di Lumbo. Quindi, in termini di infrastrutture la grande sfida che attualmente è in discussione è come mantenere in piedi quelle case, dato che essendo stato dichiarato patrimonio dell'umanità strutturalmente non possono essere modificate. Stiamo discutendo su questo per cercare una forma che permetta di sviluppare le infrastrutture nell'area di macuti senza alterare la sua autenticità. Probabilmente te ne hanno parlato anche se non ero io presente e tutto ciò noi lo definiamo H.U.L. *historical urban landscapes*. Cosa vuol dire? Che in tutti i siti del patrimonio culturale, qualunque sia il piano, la strategia, la politica che si vuole pianificare, è necessario tener conto di tutti l'insediamento che esiste lì. È necessario integrare il paesaggio storico a quello urbano. Quindi è impossibile che la parte di macuti non entri nel piano strategico. La cosa importante è che gli esperti, come UN-Habitat, devono studiare come fare questo insieme con all'UNESCO, all'ICOM, per vedere qual è il modo migliore di preservare quel patrimonio. Questa è la stessa cosa che accadrà a Mafalala, perché Mafalala ha tutte quelle lastre di zinco, tutte quelle case che stanno cadendo, qual è il loro futuro? R.: Effettivamente ho aperto molte discussioni su questo.; O.: Sì, qual è il futuro? Quindi è necessario lavorarci su: come mantenere viva la memoria? È possibile mantenere la memoria con quelle case di lamiera pericolanti o c'è un modo diverso? Perché penso che le persone nel 2020 non vivranno più nelle case di lamiera nella città di Maputo. Per cui c'è del lavoro da fare. L'UNESCO attualmente non si occupa di Mafalala, quindi non posso parlare da questo punto di vista ma ci sono dei lavori in corso, studi e un giorno credo che avremo forme di preservazione e salvaguardia della memoria senza necessariamente avere una casa di lamiera in cui le persone dovranno vivere. Ora questa è una discussione che dovrebbe essere sollevata come dovrebbe essere fatta, con esperti in modo da non creare risentimenti? Però io credo che anche le persone di Mafalala non vorranno vivere in queste case solo per mantenere vivo il patrimonio, ma questa è una grande sfida per IVERCA perché in realtà stanno facendo un sacco di soldi dato che molti turisti vanno lì per vedere la cultura sì, ma credo altri si rechino per essere sicuri che ci siano persone che ancora vivono in queste case, in queste condizioni. Non so se mi stai seguendo. Quindi tutto questo lavoro sarà davvero necessario, perché le persone che vivono a Mafalala credo che tra 15-20 anni non vorranno continuare a vivere in quelle case al fine di preservare un ricordo. Credo che l'IVERCA stia facendo questo con servizi fotografici, video, progetti cinematografici e via dicendo e questo è un modo per salvaguardare la memoria di una popolazione. Quindi ci sono molti che scrivono libri tant'è che ci sono molti libri su Mafalala e allora questo è il modo migliore a mio parere - e non parlo a nome dell'UNESCO ma mio parere. Secondo la mia visione ciò che l'IVERCA sta facendo è la giusta forma di preservare il ricordo di Mafalala. Poi ci sono i bambini che vengono integrati, ci sono le donne che stanno facendo la loro parte, ci sono gli uomini che stanno facendo la loro parte, credo che tra poco avremo a disposizione il ricordo di Mafalala senza necessariamente avere la case di zinco in rovina, ma prodotti multimediali che aiuteranno a divulgare tutto ciò anche nelle scuole e conoscere in definitiva ciò che era effettivamente Mafalala, quali erano le dinamiche di Mafalala dall'anno X all'anno X. Ci sono studi, tu sei venuta qui a studiare e hai intenzione di scrivere un libro, questo è un modo di salvaguardare. Quindi la questione zinco: prima o poi lo zinco dovrà finire anche perché si ha intenzione di riqualificare Mafalala, saranno fatte delle strade in là e alcune case spariranno per costruirne nuove ma il ricordo di un popolo non scompare mai con la scomparsa della parte fisica.; R.: La memoria di un popolo però può anche essere distorta perché è chiaro che le questioni relative alla memoria di un popolo sono strettamente legate a questioni di potere. Di conseguenza chi ha maggiore potere su quello che è considerato 'memorabile', deciderà cosa sarà ricordato o meno.; O.: Non necessariamente, non sei la prima persona che viene a fare un'inchiesta a Mafalala, ci sono numerosi libri che se ne occupano: i libri scritti da Craveirinha, le storie e altri racconti e da questo si può realizzare qualcosa. Voglio dire: posso conoscere cos'è Mafalala da un'opera teatrale scritta a partire da un libro scritto da Craveirinha, da storie o racconti o inchieste. È possibile dare vita a testi di canzoni, film come quello che abbiamo visto Eusébio... quindi ci sono molti modi e le varie forme che possono mantenere la memoria di un popolo viva, senza la necessità di quelle lamiere. Quelle case di lamiera possono rimanere impresse in un film ad esempio. Quindi, c'è bisogno di un investimento per salvaguardare questo ricordo della gente, della storia e della memoria di Mafalala. C'è del lavoro urgente da fare, tipo quello fatto da te, che chiamiamo tradizione orale... credo che tu abbia realizzato interviste con persone anziane, donne, giovani, queste informazioni quindi sono importanti perché da lì possiamo realizzare un film che duri per sempre, fare documentari, scrivere libri. In questo modo Mafalala non morirà nonostante avverrà la morte di quelle case di zinco perché non credo che nel 2050 troveremo quelle case ma Craveirinha sarà Craveirinha e per sempre chi parlerà di Craveirinha parlerà di Mafalala e il nome di Mafalala non cambierà.

lugos, sujeitos, pensamentos, saberes. Os casos de *macuti* e os casos de *madeira & zinco* representam dois elementos patrimoniais materiais emblemáticos da cultura moçambicana por diferentes razões: ambas pertencem à esfera que é tradicional, com uma aceção do termo da loro atribuída que remete para o conceito de autenticidade do povo moçambicano e do ser africanos. O ser africano-moçambicano neste caso se exprime no habitar, que a sua vez reúne um núcleo de valores íntimos e de práticas autorrepresentativas, que não são os mesmos mercificados e mostrados aos turistas de maneira espetacularizada. Existem porém inúmeras estruturas de sentido ligadas ao habitar nestas casas, que remetem sempre a aquela visão polarizada do mundo: se de um lado há uma tendência a patrimonializar, porque nessas construções se vê um valor acrescentado – simbólico, histórico e social, do outro lado há estratos sociais que querem sair de uma condição de subalternidade e lo querem tornar manifesta através do alteração da estrutura em que habitam.

S.: *As casas aqui são fundamentais. Há uma casa que também não pode morrer. A Mafalala é conhecida como o bairro de lata, às casas de madeira & zinco. Então se mora naquela madeira & zinco, vai ser difícil explicar às pessoas e dizer. Ok vamos fazer postais... mas eu pessoalmente se uma pessoa me fala da Mafalala a primeira imagem é uma casa de lata, uma casa de madeira & zinco.*

R.: *Mas aqui tem um problema: tu moras numa casa de madeira & zinco?*

S.: *Não.*

R.: *Mas a tua casa antes era madeira & zinco. Então tu tiveste a necessidade e a possibilidade de mudar aquela construção numa casa de alvenaria e mudar e melhorar a tua vida. Claramente viver numa casa de madeira e zinco não é simples especialmente se estás acostumado a ter uma relação com áreas de trabalhos, escritórios, a cidade, onde tens a possibilidade de ver uma outra forma de viver. Nasce aquela vontade de melhorar a própria condição. Também este escritório da IVERCA, antes era um pequeno pré-fabricado de lata e agora é uma construção em alvenaria. Então penso que também a maioria das pessoas que vivem nas áreas suburbanas gostaria de mudar a própria condição. Então qual é a maneira de preservar esta simbologia da casa de madeira e zinco deixando as pessoas livres de se evoluir.*

S.: *Viver em uma casa de madeira & zinco, uma casa de verdade, feita bem é confortável. A minha antiga casa de madeira e zinco não tinha problemas de aquecimento, não. Não tinha problema de luz, de chuva. Acho que temos que esclarecer uma coisa: tem casa e tem barraco de madeira e zinco e isso posso-te mostrar mesmo ao vivo que isto aqui não vamos chamar de casa de madeira e zinco. Se fores a ver onde começa o tour entrando na Rua de Guiné, aí naquele conjunto onde tem uma árvore grande, aquelas casas aí, aquelas já são barracos, são barracos mesmo! As chapas não estão direitas, aí há problema sério mesmo, as casas são pequeninhas. E isto também era que as casas grandes, bonitas viviam mulatos, assimilados e quem não tivesse condições de pôr uma casa enquanto é indígena, epah, só pegava a chapa, só pra ter teto, não apanhar chuva e apanhar sombra. E aquelas casas aí, ah sim! Eu te digo, até eu não obrigaria nenhum viver assim, mesmo se o Estado obrigasse viver naqueles barracos, eu negava! Mas nas casas grandes epah, seria fixe! Porque aquelas casas não têm água de dentro e tem um sistema térmico sem precisar de outras tecnologias. Não sei se entraste dentro de uma casa de madeira e zinco, então dentro não tem zinco é só madeira. O zinco fica só fora e aquela madeira ali faz isolamento térmico entre o zinco e a própria temperatura. Ali naquele espaço que deixam é uma forma que tem o ar de circular e assim vive-se na boa! Agora o que acontece: o zinco para manter custa caro e o bloco faz de uma vez. Ponto final. Zinco? Pra manter é uma casa séria! Se não colocaste bem a chapa e pinga água, vai bater toda a madeira e quando a madeira enche tens que mudar aquela madeira e para mudar aquela madeira tens que abrir uma parte.*

R.: *Então concordas comigo que patrimonializar estas casas deveria ser ligado a recursos para cada família quisesse manter estas casas de madeira e zinco?*

S.: *Exatamente! Eu tenho certeza que há pessoas que têm esta percepção. Eu conheço famílias que têm esta percepção que o zinco é a casa, que tem dinheiro pra fazer uma casa de alvenaria boa, mas não fazem. Voltando ao assunto da minha casa: quando a casa foi mudada eu não tinha voz de dizer o que a minha família tinha que fazer. Mas para o meu pai o zinco não significava nada, ele vem Katembe e as casa tradicionalmente eram de caniço. Ele veio aqui e encontrou o zinco. Este zinco não lhe diz nada. É património não é património? não lhe diz nada. [...]*

R.: *Tu sempre tiveste estas percepções?*

S.: *Não é que fazendo comparações, quando vejo uma casa de zinco e uma casa de alvenaria, o mesmo calor que eu sentia, sinto agora! Mesmo frio que eu sentia, sinto agora! não estou a ver qual é esta diferença. Só que há uma outra percepção por causa da cidade: na Mafalala antes viviam quem? Pobres! Era feita por zinco. Na cidade viviam os brancos, eram considerados ricos e era feita por cimento. Então as pessoas meteram isso na cabeça: quem vive no zinco é pobre, quem vive no cimento é rico! As pessoas nunca querem ser chamadas pobres e quando começam ter um dinheiro, quer mostrar a todo mundo que é rico e identifica casa com cimento e mostra a sociedade: 'Eu sim, Já estou a elevar!'²⁶⁰*

È chiaro il discorso relativo al fatto che se per alcuni una particolare costruzione abitativa è da considerarsi patrimonio per altri non lo è necessariamente, anzi è vero proprio il contrario. A fronte

²⁶⁰ Dall'incontro con Samuel Chembene tenutosi il 18.07.2017. Trad. mia: S.: Le case qui sono fondamentali. C'è anche un contesto che non può morire. Mafalala è noto come il quartiere di latta, le case madeira & zinco. Se queste scompaiono sarà difficile spiegare alle persone di cosa si trattava. Ok, facciamo le cartoline... ma personalmente se una persona mi racconta di Mafalala la prima immagine è proprio una casa di latta, di madeira & zinco.; R.: Qui però subentra un problema: vivi in una casa di madeira & zinco?; S: No.; R.: Ma prima la tua casa era di madeira & zinco. Quindi anche tu hai sentito la necessità e hai avuto la possibilità di cambiare quella costruzione precaria in una in muratura, cambiare e migliorare la tua vita. Chiaramente vivere in una casa in madeira & zinco non è semplice, soprattutto se si è abituati ad avere una relazione con le aree di lavoro, gli uffici, la città, dove si ha la possibilità di vedere un altro modo di vivere. Sorge il desiderio di migliorare la propria condizione. Anche l'ufficio dell'IVERCA, precedentemente era un piccolo prefabbricato in scatola e ora è una costruzione in muratura. Quindi penso anche che la maggior parte delle persone che vivono nelle aree suburbane vorrebbero cambiare le loro condizioni. Allora, qual è il modo di preservare questa simbologia della casa di madeira & zinco lasciando le persone libere di evolversi?; S.: Vivere in una casa madeira & zinco, una vera casa, fatta bene è confortevole. La mia vecchia casa fatta di madeira & zinco non aveva problemi di riscaldamento, di luce e non pioveva. Penso che dobbiamo chiarire una cosa: una cosa è una casa e un'altra una baracca di madeira & zinco e posso dimostrartelo dal vivo. Ti ricordi da dove inizia il tour, entrando a Rua de Guiné, lì dove c'è un grande albero in un incrocio grande, ci sono delle case che sono baracche! Le lamiere non dritte e le case sono estremamente piccole. Questo perché nelle case grandi e belle vivevano mulatti e assimilati mentre chi non poteva permettersi una casa, perché indigeno, utilizzava le lamiere solo per avere un tetto sotto cui ripararsi da sole e pioggia. Se parliamo di quelle case lì, oh sì! Anche se fossi costretto dallo Stato non ci vivrei! Ma nelle grandi case sarebbe bello! Perché in quelle case non vi sono infiltrazioni d'acqua e hanno un sistema termico che non ha bisogno di altre tecnologie. Non so se sei entrato in una casa fatta di madeira & zinco: dentro non c'è zinco, è solo legno. Lo zinco è solo esterno, mentre il legno crea un isolamento termico tra lo zinco e la temperatura stessa. In quello spazio si permette all'aria di circolare e quindi di vivere bene! Ora dove sta il problema: le lamiere di zinco sono care, mentre con i mattoni si costruisce una volta sola e basta. Se non si posizionano bene le lamiere il legno si riempie d'acqua e per cambiarlo bisogna aprire tutta una parte della casa.; R.: Quindi sei d'accordo con me che patrimonializzare queste case dovrebbero essere collegato ad una quantità di risorse per ogni famiglia voglia preservare le case di madeira & zinco?; S.: Esattamente! Sono sicuro infatti che ci sono persone che hanno questa sensibilità. Conosco famiglie che hanno capito che vivere in una casa di madeira & zinco è importante e che hanno i soldi per costruire una buona casa in muratura, ma non lo fanno. Tornando al tema della mia casa: quando la casa è stata cambiata non avevo voce in capitolo per dire cosa doveva fare la mia famiglia. Per mio padre lo zinco non significava niente, viene da Katembe e le case lì erano tradizionalmente fatte di canne di bambù. È venuto qui e ha trovato madeira & zinco. Questo zinco non gli diceva nulla. Patrimonio o meno, non gli interessava.; R.: Hai sempre avuto questo tipo di percezione?; S.: No ma facendo il paragone, quando penso ad una casa di madeira & zinco e ad una casa in muratura: ora avverto lo stesso calore che provavo prima, lo stesso freddo e non riesco a vedere quale sia la differenza. Ma c'è un'altro fattore che ha a che fare con la città: Chi viveva prima a Mafalala? I poveri e le case erano di madeira & zinco. Nella città invece vivevano i bianchi che erano considerati ricchi e venivano in abitazioni di cemento. Quindi la gente iniziò a pensare: quelli che vivono nelle case di madeira & zinco sono poveri, quelli che vivono nel cemento sono ricchi! Le persone non vogliono mai essere chiamate povere e quando iniziano a ricevere denaro, vogliono mostrare a tutti che sono ricchi e identificano questo passaggio con una casa in muratura così da mostrare alla società: 'Sì, sto crescendo!'.

di questo riporto parte della conversazione avuta con l'attuale diretto della DNPC, con cui si è provato come con Ofelia da Silva ad abbracciare Ilha de Moçambique e Mafalala in un'unica riflessione.

C.: *Eu sinceramente não sei qual é a perspetiva do município em relação a Mafalala, se há de facto algum interesse do município em ver a Mafalala como um local histórico ou como o património que merece preservação, ou se o município vê a Mafalala como um espaço que pode ser rendabilizado, que pode ser redimensionado para por lá novas infra-estruturas, novos investimentos mesmo em busca de recursos financeiros, não sei muito bem. [...] Não sei qual é a perspectiva, agora tem uma coisa interessante também que é um poucadinho que acontece, na minha opinião, muito na Ilha. Okay fala-se tanto de Mafalala como local histórico, mas quando vamos entrar na Mafalala, a comunidade da Mafalala okay tirando a associação, tirando uma e outra parte, o cidadão pacato da Mafalala como é que ele próprio vê a Mafalala? Eu acho também há um conflito latente lá na Mafalala entre o cidadão pacato, provavelmente entre a associação, okay? Nós tentamos fazer um inventário e sinceramente falando algumas pessoas esta história de Mafalala como um local histórico, algumas pessoas que vivem ali não lhes diz absolutamente nada... não lhes diz absolutamente nada e acabam dizendo que as pessoas estão a fazer dinheiro com isso. Eu sinto um conflito latente aí na Mafalala e as pessoas dizem: 'Ah é património?', um poucadinho o que aconteceu na Ilha! A Ilha é património mais quando tu entras mesmo na Ilha e conversas com as pessoas, as pessoas dizem: 'Ah é património?', quer dizer há uma dissociação entre aquilo que é património e a vida social. Na Ilha acontece muito disso, é por isso que a Ilha está como está então se tu dizes a alguém que temos que preservar porque é património mundial, eles respondem: 'O que que eu tenho a ver com isso? O que que eu ganho com isso se vocês estão a dizer que a Ilha é património mundial e estão a dizer que eu não posso substituir o macuti que eu tenho na minha casa por chapa de zinco?', porque para ele a construção que ele tem, quem usa macuti é indicador de pobreza. 'Não eu melhorei a minha renda então não! Deixa-me por zinco!' Para ele aquilo é indicador que: 'eu tenho condições!', é esta parte social. Eu acho que na Mafalala existe um poucadinho disso, eu acho que há um conflito latente na Mafalala, há esses interesses provavelmente de várias forças muito fortes provavelmente município, associações lá, etc. alguns interesses económicos com alguns grupos económicos.[...] O simbolismo da Mafalala, por exemplo, se queremos sair desse discurso político, desse discurso construído, o sentido da Mafalala é madeira & zinco. Quando queres apanhar a tal parte social tirando esse assunto dos heróis, da sociedade, se queres apanhar a parte da Mafalala é exatamente este. O simbolismo da Mafalala é madeira & zinco, mas já não tens isto na Mafalala, então como já não tem madeira & zinco tens de apegar-te em alguma coisa, então estamos a reproduzir este discurso das figuras, Mafalala das estrelas. Quer dizer saímos da Mafalala de madeira & zinco para a Mafalala das estrelas, quer dizer o que faz a Mafalala agora são as estrelas, são as pessoas, mas Mafalala tinha esta fama por causa da madeira & zinco. Isto é o que fazia a Mafalala, esta é que é a Mafalala social no fundo, mas como tu não tens forças suficientes para preservar esta madeira & zinco e as pessoas mandam-te passear claramente. Quer dizer: eu madeira & zinco não se eu tenho dinheiro, madeira & zinco vivia o meu pai e o meu avo e se eu trabalho, tenho rendimento, não vou por os meus filhos a viverem na casa de madeira & zinco. Mesmo discurso pelo macuti. Uma vez nós quando implementamos preliminares nos nossos inventários então um senhor dizia: 'O que vocês dizem é muito bonito, nós concordamos, etc. Mas praticamente estão a puxar porque eu sou pescador, meu filho tem de ser pescador, o meu neto terá que ser pescador, o meu bisneto terá que ser pescador, acham mesmo que eu quero que o meu filho tenha a vida que eu tenho?' Fez uma pergunta assim mesmo: 'Estão a dizer que é património então o meu filho tem que ter a minha vida, o meu neto tem que ter a minha vida porque aquilo que vocês estão a vir a dizer que é património, mais o que que vocês fazem para eu manter aquilo ali? Nada.' Portanto, essa coisa de património mundial é muito complicado quando tu tens aquele bom património mundial e ao mesmo tempo aquilo ainda está a ser usado pela própria sociedade, agora como são coisas ruínas que já ficaram lá acho que não deve ser barato também manter aquilo, mais agora tu tens pessoa estais a parte humana naquele tal património como é*

*que tu fazes a gestão só de paredes esqueces a parte humana. É muito complicado em acho que mesmo os instrumentos da UNESCO nesse sentido são...*²⁶¹

Uno dei meriti dell'IVERCA è sicuramente quello di aver individuato – o forse addirittura costruito – all'interno di Mafalala un'aggregazione informale di individui – di cui essa stessa ne è componente – che condividono una particolare prospettiva del mondo, tramite cui si costruiscono significati e simbologie specifiche e si elaborano nuove *performance* autorappresentative. Definita anche 'comunità di pratica' (WAGNER, 2006), l'IVERCA ne alimenta costantemente lo spirito di aggregazione, fortificando gli elementi che fanno da collante, attraverso le attività, le formazioni, gli eventi e le collaborazioni. Il loro lavoro sta riuscendo – a suo modo – a far parlare maggiormente della periferia e immetterla nelle nuove narrative nazionali. È proprio in quest'ottica che bisogna leggere tutto l'enorme interesse che negli ultimi dieci anni si è scatenato nei confronti di Mafalala, diventata l'area più sondata della periferia della città di Maputo. Nonostante si stia compiendo uno sforzo che mira a svuotare di senso la relazione dicotomica tra urbano e suburbano, portando alla luce degli aspetti sotterranei in grado di declinare le classiche categorie interpretative, producendo un nuovo pensiero

²⁶¹ Dall'intervista a Celio Tiane, direttore del DNPC, realizzata il 23.11.2018. Trad. mia: Onestamente non so quale sia la prospettiva del comune in relazione a Mafalala, se c'è davvero qualche interesse nel vedere Mafalala come un sito storico o come patrimonio da preservare, o come uno spazio che può essere monetizzato, sfruttato per costruire nuove infrastrutture, fare nuovi investimenti anche alla ricerca di risorse finanziarie, non lo so. Ma accade qualcosa di interessante che secondo me succede molto anche ad Ilha de Moçambique. Ok, si parla tanto di Mafalala come sito storico, ma quando andiamo a Mafalala, la comunità di Mafalala che non è legata all'associazione, il tranquillo cittadino di Mafalala, come vedere Mafalala? Penso anche che ci sia un conflitto latente tra il cittadino tranquillo e probabilmente l'associazione, ok? Abbiamo cercato di fare un inventario e abbiamo notato che ad alcune persone questa storia di Mafalala come un luogo storico, persone che vivono lì, non gli dice niente e affermano pure che chi lavora con queste cose lo fa per farsi i soldi. Avverto un conflitto latente a Mafalala e la gente dice: 'Ah! E 'patrimonio?', un po' di quello che è successo sull'isola! L'isola è patrimonio ma quando si entra nell'isola e si conversa con le persone, la gente dice: 'Ah è patrimonio?'. C'è una dissociazione tra ciò che è patrimonio e ciò che è la vita sociale. Sull'isola ce n'è tantissimo, motivo per cui l'isola è a questo punto. Se si dice a qualcuno che dobbiamo preservare perché è patrimonio mondiale, rispondono: 'E io che devo fare adesso? Che cosa ne ricavo se voi dite che l'isola è patrimonio mondiale e non posso nemmeno sostituire il macuti che ho a casa mia con lamiere nuove?' Perché per lui la sua abitazione di macuti è un indicatore di povertà. 'No, io guadagno di più! Lasciatemi mettere le lamiere! 'Per lui questo significa che: 'Ho le condizioni economiche per farlo! È questa la parte sociale. Penso che a Mafalala succeda un po' lo stesso, che ci sia un conflitto latente, probabilmente interessi di diverse forze, probabilmente municipalità, associazioni, interessi economici. [...] Se vogliamo discostarci da questo discorso strettamente politico, da questo discorso costruito, il simbolismo di Mafalala è proprio la madeira & zinco. Quando si vuole comprendere la componente sociale, che va oltre le figure eroiche, quando si vuole comprendere la società e si vuole catturare la Mafalala sociale si ricade proprio nella madeira & zinco che già non esiste più. Bisogna aggrapparsi quindi a qualcosa e per questo stiamo riproducendo questo discorso degli eroi, delle stelle. Voglio dire, abbiamo abbandonato la Mafalala di madeiro & zinco per aggrapparci alla Mafalala delle star, le persone, ma Mafalala ha tutta questa fama a causa della madeira & zinco. Non si ha abbastanza forza per preservare questo dato che le persone si rifiuterebbero. Voglio dire: non vivo nella madeira & zinco se ho soldi, lì viveva mio padre, mio nonno ma se lavoro e ho un reddito, non voglio che i miei figli vivano nella casa di madeira & zinco. Stesso discorso per il macuti. Una volta quando stavamo implementando i nostri inventari un uomo disse: 'Quello che dici è molto bello e concordiamo ma in pratica mi stai dicendo che dato che io sono pescatore, mio figlio deve essere un pescatore, mio nipote dovrà essere un pescatore, il mio pronipote dovrà essere pescatore e tu pensi davvero che voglio che mio figlio abbia la vita che ho?' Ha fatto proprio una domanda di questo tipo: 'Stai dicendo che è patrimonio, quindi mio figlio deve avere la mia vita, mio nipote deve avere la mia vita, perché quello che stai dicendo è patrimonio, ma cosa fate affinché io mantenga tutto questo? Niente.' Quindi, questa cosa del patrimonio mondiale è molto complicata quando si ha a che fare con un patrimonio mondiale in cui vive ancora parte della società stessa. È diverso con delle rovine che stanno là... ma qui ci sono delle persone, c'è la componente umana in quel patrimonio e non si gestiscono solo muri, ci si dimentica della parte umana. È molto complicato, penso che persino gli strumenti dell'UNESCO in questo senso lo siano...

spaziale, in quelle narrazioni però a mio avviso manca ancora la memoria vernacolare. Porre l'accento sulle figure eroiche che sono venute fuori da quel quartiere, attua sicuramente un riscatto nei confronti di chi guardava con grande pregiudizio Mafalala e chi ci viveva, ma al contempo continua ad estromettere l'*agency* di una comunità nel poter essere libera di scegliere chi, come e cosa ricordare, alla stregua di ciò che succede ancora oggi ad Ilha de Moçambique. Lo scorso Giugno 2018, ad esempio, durante la settimana della mobilità, organizzata da UN-Habitat a Maputo, il Lima's Bar ha accolto un evento organizzato dall'IVERCA dal titolo *Futuros da Mafalala*,²⁶² che rientra nel macro progetto dell'ente transnazionale dal titolo 'Cities without slums'. La proposta di anticipare l'estensione delle aree urbane, già tentata da imprenditori che pare vorrebbero sfruttare il perimetro del *bairro* per la costruzione aggressiva di palazzi, ed evitare la distruzione della 'comunità di pratica' consolidatasi, si è concretizzata con la presentazione da parte di due architetti, Remigio Van Eys Chilaule – mozambicano e Johan Mottelson – danese, di possibili scenari futuri di quello che potrebbe essere l'evoluzione del quartiere su una piccola area quadrata che include il campetto, l'area del museo (in costruzione) e della sede dell'associazione IVERCA – partner del progetto. L'idea è quella di ripensare la zona suburbana in chiave moderna facendo sì che la città non subisca una gentrificazione senza controllo, accompagnandola a mantenere aspetti tipici dell'informalità dell'abitare all'interno delle nuove configurazioni sociali. La sensazione di disorientamento che ha causato in molti quell'incontro è stata molto forte specialmente a causa di alcune parole pronunciate durante il discorso di apertura dell'evento, dal presidente dell'associazione IVERCA, destando numerosi interrogativi anche postumi. Dichiarando che il 'patrimonio' è da considerarsi l'unico mezzo attraverso cui potrà essere possibile lo sviluppo del quartiere in chiave moderna, si sono presentate le attività del *tour*, insieme all'appuntamento annuale del Festival e alla prossima inaugurazione del museo (probabilmente Marzo 2019), come le forme più adeguate di preservazione della memoria del quartiere. Autoaffermandosi quindi come unico attore istituzionale attento a preservare il patrimonio culturale del *bairro*, *partner* di un progetto di riqualificazione urbana della Mafalala, in qualità di garante del controllo e della tutela del patrimonio culturale locale si è giustificando questa presa di posizione dell'IVERCA come un necessario atto di cittadinanza da 'non considerarsi come atto politico' quando in realtà non solo lo è, ma è palese ai più.

²⁶² Il progetto *Futuros da Mafalala*, si è realizzato nella sede del Lima's Bar il 09.06.2018 ed è stato divulgato attraverso le reti sociali con la seguente didascalia: *Futuros da Mafalala é um projecto de debate arquitectónico sobre o desenvolvimento urbano dos bairros de Maputo. O projecto toma um terreno na Mafalala e partindo de uma observação da situação actual desenvolve três possíveis cenários futuros, com base em diferentes atitudes que a sociedade como um todo assuma em relação ao desenvolvimento urbano. O projecto contribui para a discussão sobre como os assentamentos informais podem ser abordados pelas autoridades públicas, o sector privado e a sociedade em geral. Futuros da Mafalala realiza a sua segunda exposição ao público, desta vez na Mafalala após ter sido apresentada em Copenhagen, na Dinamarca no âmbito da colaboração entre os arquitectos. A segunda exposição é uma colaboração de docentes das Faculdades de Arquitectura da UEM (FAPF) e de Copenhagen-Dinamarca (KADK), com apoio da KADK e da Associação IVERCA.*

Da quello che ho avuto modo di osservare, di vivere, di condividere, di assorbire al punto tale da non sapere più se mi sentissi io stessa parte di quel processo di patrimonializzazione che sicuramente ho in minima parte influenzato, credo che oggi in Mozambico esista una grande confusione, come in altri paesi in cui ho avuto modo di ragionare sugli stessi temi, ad esempio in Brasile, su che cosa è patrimonio. La febbre del voler etichettare necessariamente tutto con la parola patrimonio mi ha reso ad un certo punto esasperata: l'ARPAC con le sue continue brevissime missioni effettuate per catalogare il patrimonio immateriale di una determinata area del paese; l'IVERCA con la necessità di affermare il proprio nome e ottenere consensi affinché il *bairro* attui il riscatto e al contempo si acquisisca un maggior numero di turisti; le entità di Ilha de Moçambique e i tentativi di incentivare il turismo dell'isola trascurando una popolazione che continua a rimanere paralizzata alla situazione del periodo coloniale. Il senso di frustrazione generato nell'attestare che la popolazione residente in questi 'luoghi della memoria' non giova dei processi di patrimonializzazione, ha portato quindi la riflessione ad oltre la parola 'patrimonio', che invece di favorire lo sviluppo e il miglioramento delle condizioni delle comunità patrimoniali, le avviluppa in un circolo vizioso che rischia di fermare il flusso rigenerante a cui una cultura è continuamente sottoposta. Credo che esista una difficoltà di comprensione della differenza che intercorre tra il fare cultura, continuando a produrre valore culturale – nonostante questa sia soggetta a mutazioni continue e l'individuare delle forme culturali e incardinarle in forme fisse e precostituite, quindi oggettivandole attribuendole un valore economico e immetterle nel mercato sotto forma di prodotti. Se è vero che il turismo e la cultura condividono lo stesso apparato nervoso, ossia *performance* che mettono in atto figure del sé e che oggettivano i legami di appartenenza culturale (SIMONICCA, 2004), è necessario comprendere che affinché abbia luogo un incontro 'sostenibile' tra la comunità abitante e i *guests*, la prima debba riconoscersi totalmente in quegli elementi designati come 'patrimoniali'. In ragione di un presentismo che costantemente si articola su tre parole chiave quali patrimonio, memoria e commemorazione (HARTOG, 2007), il rischio è quello di una eccessiva generalizzazione e la conseguente dispersione, vanificando sforzi che potenzialmente potrebbero invece trasformarsi in un modello di buone pratiche, possibili di riproduzione.

CONCLUSIONI

La presente ricerca si inserisce nel filone di studi antropologici sul patrimonio culturale e segue una prospettiva critico-partecipativa (PALUMBO, 2003) secondo cui il ricercatore assume una postura in cui predilige un'osservazione olistica dei contesti e partecipando ai processi in cui 'cose' vengono trasformate in 'patrimonio'. Grande rilevanza per cui è stata data agli attori sociali, impegnati nella trasformazione del territorio attraverso l'uso di elementi 'memorabili'. Il ricercatore condivide le consuetudini con chi vive questi spazi, con la consapevolezza che la sua presenza non è mai neutrale ma addirittura è capace di influenzare l'andamento dei processi sociali e politici che ruotano intorno agli stessi elementi del patrimonio su cui si indaga. Con un lavoro di campo di poco più di un anno, effettuati in tre missioni realizzate a distanza di circa cinque mesi l'una dall'altra, dal 2016 al 2018, la ricerca si è realizzata in Mozambico, ex colonia dell'Impero portoghese d'oltremare, con l'obiettivo di comprendere le modalità di costruzione e uso dei luoghi del patrimonio culturale mozambicano, tenendo presente le politiche culturali intraprese dal paese dal 1975, anno della liberazione dall'occupazione coloniale. Scegliendo di lavorare con una metodologia strettamente etnografica, si sono osservate due aree quali Ilha de Moçambique e Mafalala, quartiere periferico della città di Maputo, articolando la riflessione su questioni identitarie, legate alla creazione di un sentimento di appartenenza nazionale e alla scelta e estromissione di elementi dal patrimonio culturale mozambicano. Le due aree di studio considerate 'luoghi della memoria' mozambicana, insieme sono in grado di ricostruire, attraverso le vicende che le videro protagoniste, gran parte della storia del paese, molto prima dell'arrivo di Vasco da Gama alla fine del XV secolo. Esiste per cui un filo rosso che collega Ilha de Moçambique – antica capitale dell'impero, a Maputo – attuale capitale, che trova il suo elemento di intersezione proprio nel quartiere di Mafalala.

Ilha de Moçambique venne riconosciuta nel 1991 sito patrimonio dell'umanità per la presenza di un importante patrimonio architettonico in cui risulta evidente la commistione di stili che testimoniano la funzione che l'isola ebbe all'interno dell'Oceano Indiano, come piattaforma di incontro tra popoli e culture differenti, provenienti dalle aree più disparate dell'ecumene e per l'importanza che detiene per una corretta ricostruzione delle vicende relative alla tratta orientale. Mafalala è uno dei quartieri dell'area suburbana di Lourenço Marques, prodotto dall'interpretazione coloniale del mondo, basato su un sistema binario escludente, dove bianco corrisponde a buono, ricco, bello e costruzioni in cemento mentre nero corrisponde a cattivo, povero e costruzioni abitative con materiali deprecabili. Come ad Ilha de Moçambique, divisa in *cidade de pedra e cal* e *cidade de macuti*, anche Lourenço Marques venne edificata secondo un piano urbano simile. Mafalala,

estensione simbolica della *cidade de macuti*, estromessa come quest'ultima dalla memoria nazionale, è oggi al centro di un importante e già avanzato processo di patrimonializzazione.

Considerati 'luoghi della memoria', i due casi studio fanno parte di quella produzione di 'cose patrimoniali' operanti nella costruzione di un orizzonte culturale che coinvolge tutta la Nazione. In questi luoghi la contemporaneità sembra strutturarsi sulle odierne «poetiche della memoria e dell'identità e su forme di immaginazione storiografica» (PALUMBO, 2003) e rappresentano due casi emblematici per l'analisi dei cambiamenti dei confini culturali che compongono la scena di un paese ancora oggi in costruzione. Provando ad individuare le cause di una quasi totale estromissione dagli elementi intangibili del patrimonio culturale di Ilha de Moçambique e di una generale tendenza a favorire le ex aree coloniali come aree sottoposte a tutela, la ricerca ha rilevato la stretta connessione esistente con il progetto politico post-indipendenza. L'esclusione dei cosiddetti 'vizi sbagliati', quali tribalismi, regionalismi e tradizionalismi, in ragione di un obiettivo di unificazione nazionale e formazione di un uomo nuovo, pregno di un sentimento di *moçambicanidade*, costrinse la cultura mozambicana a manifestarsi solo in forma castrata, ripeterpetuando una violenza nei confronti delle classi sociali meno abbienti, simile a quella subita durante il periodo coloniale. L'esigenza di scegliere accuratamente gli elementi rappresentativi di una nuova identità, che accomunasse la nazione da Rovuma a Maputo, produsse una netta discrepanza tra la memoria divulgata, ufficiale e quella vissuta, vernacolare, alimentando così una visione polarizzata dell'universo sociale e culturale mozambicano. L'antropologo che osserva la città ripensa costantemente al rapporto fra costituzione di aggregati urbani ed emarginazione, considerandoli come impalcature strutturali che sorreggono e concorrono all'elaborazione e alla messa in moto di nuove possibili traiettorie della socialità. Si osservano quindi gli *intermundia* e si ascoltano le interpretazioni date, si indaga nell'immaginario collettivo, si raccolgono le storie di vita e si vede come i singoli sviluppano le loro vite e le relazioni di rete. Le testimonianze raccolte durante il *fieldwork* provengono sia da interlocutori appartenenti ad enti formali, sia da singoli attori sociali che vivono nelle due aree o che le hanno vissute entrambe. Questo ha aiutato a comprendere le differenze esistenti nelle narrazioni promulgate per rendere il territorio spendibile nel mercato del turismo e quelle invece che sono insite nella memoria. Liberarsi dall'impianto dualista di matrice coloniale, non è cosa semplice ma è possibile a partire da un atto di ri-cartografizzazione della città, in cui da maggior peso agli spazi densi – marginali – in cui i confini risultano labili e dove non esistono né un 'proprio' né un 'estraneo' ma molteplici comunità patrimoniali che nella prossimità dell'abitare hanno prodotto nuove strategie di sopravvivenza e panorami culturali ibridi. Per questo considero che Mafalala possa diventare un esempio da questo punto di vista, dato che, se in generale una rappresentazione cartografica tende a porre dei confini e a creare mappe che dividono, i racconti riescono ad attraversare gli spazi e trasformarli in luoghi.

Mafalala a differenza di Ilha de Moçambique vive in questi anni il suo processo di patrimonializzazione e assurge ad esempio emblematico di come si possa pensare di brandizzare a livello turistico un'area priva di testimonianze materiali di una storia che è difficile leggerla sui libri di scuola. Qui non vi sono elementi tangibili evidenti della storia che si narra e si vende attraverso un progetto turistico. L'unico elemento materiale individuabile è la casa di *madeira & zinco* che in un'ottica di patrimonializzazione, rappresenta un'enorme sfida, implicando gli stessi rischi già verificatisi con le case di *macuti* ad Ilha de Moçambique: il desiderio di cambiare le proprie condizioni, anelando ad una sistemazione più 'urbana' non combacia con le normative di tutela degli elementi patrimoniali; al contempo la mancanza di fondi per la spesa necessaria alla ristrutturazione di tali abitazioni rende le condizioni abitative ancora più deprecabili. A differenza di quanto visto ad Ilha de Moçambique, però, in cui non esiste un museo etnologico e dove la popolazione è completamente estromessa dai processi di patrimonializzazione (nonostante i recenti tentativi maggiormente inclusivi), l'idea di costruire un museo 'sociale', la cui stessa struttura si presenta come una reinterpretazione della casa di *madeira & zinco* in chiave moderna, sembra essere un ottimo tentativo di curvatura dell'asse centro-periferia, all'interno di una dialettica in cui egemonia e subalternità risultano le uniche due variabili possibili su cui articolare le narrazioni. L'avvento di una nuova struttura gerarchica è però il rischio maggiore rilevato: pare infatti che negli eccessi di zelo che hanno fatto da movente all'avvio del progetto turistico della Mafalala, stiano comportando una ricomparsa di un modello già visto in altre sedi, in cui vi è sempre qualcuno che maggiore peso economico, sociale e culturale, si imponga sugli altri. Come si è mostrato, il grande ruolo svolto dall'associazione IVERCA all'interno del *bairro* di Mafalala, le conferisce una grande responsabilità nei confronti dell'intera comunità: la costruzione di una nuova narrativa 'suburbana', di cui si fa portatrice e principale autrice. Nonostante l'associazione riesca a dirottare numerose attività nel *bairro*, la partecipazione ad esse ad esempio, non riesce a spingersi oltre le solite figure che orbitano intorno all'associazione: chiudere il cerchio alle solite utenze rende improduttivo il percorso che già intrapreso. Mafalala non è 'un'isola intera a sé stessa', riprendendo i versi di una celebre poesia. Mafalala è un *bairro* che potrebbe avere la capacità di ripensare il concetto di frontiera e di patrimonio stesso, allontanandosi dalla visione occidentale che non sempre riesce ad incastrarsi bene nel contesto mozambicano, in particolar modo quello 'tradizionale'. L'imposizione di confini è essa stessa una violenza. Comprendere quindi che la frontiera non è altro che una realtà costantemente negata e costantemente riaffermata, mai cancellata del tutto e sempre possibile di rimodellazione (AUGÉ, 2010), porterebbe ad una nuova interpretazione del concetto di patrimonio o addirittura alla sua sublimazione. Qui le forme locali di produzione della memoria culturale, le pratiche sociali autorappresentative inedite o autentiche potrebbero permettere al singolo individuo, non eroe, di

uscire dalla condizione di invisibilità e di diventare portatore di significati nuovi, entrando così a pieno diritto e da protagonista nella Storia.

Le frontiere sono qualcosa di necessario, usate per poter dare senso al mondo ma solo ed esclusivamente a patto che si considerino come possibilità e non come barriere. Decolonizzare le mentalità significa quindi lottare per poter ridisegnare i confini e intenderli non più come separazione ma come l'opportunità di porsi di fronte l'Altro senza il timore di sentirsi minacciati dalla sua presenza. Questo il compito di Mafalala, questo l'obiettivo del mondo suburbano mozambicano: redimersi da una condizione di subalternità e svincolarsi da una visione polarizzata della realtà in cui vivono, intraprendendo un nuovo cammino di patrimonilizzazione, che valorizzi che le aree in cui la maggior parte della popolazione continua a scegliere di vivere, preferendola agli spazi urbanizzati.

APPENDICE (1)

Le interviste realizzate durante il *fieldwork* hanno seguito due modalità differenti: aperte e semi-strutturate. A queste si sommano *focus-group* strutturati.

Seguono le griglie utilizzate.

Griglia Intervista semi-strutturata a Mafalala (ottobre/novembre 2016)

0) Presentazione del ricercatore

- a) Chi sono: cosa studio, in quale università;
- b) Motivazioni e finalità dell'intervista;
- c) Modalità dell'intervista: uso del registratore e raccolta di materiale video-fotografico; possibilità di anonimato;

1) Identificazione

- a) Data di nascita
- b) Nome e cognome
- c) Luogo di nascita
 - c.1) se a Mafalala: composizione della famiglia di provenienza e dell'eventuale nucleo familiare già presente in loco, vai al punto 2
 - c.2) se non a Mafalala, vai al punto 1.1

1.1) Ricostruzione del percorso migratorio

- a) Viaggio:
 - Motivazione partenza
 - Sei partito da solo? Avevi famiglia?
 - Perché Maputo?
 - Come sei arrivato a Mafalala?
 - Cultura della migrazione nel contesto di provenienza
- b) Lavoro:
 - Che lavoro svolgevi quando stavi in ...?
 - Che lavoro hai fatto Maputo una volta arrivato?
 - Hai sempre fatto lo stesso lavoro? Quali e quanti tipi di lavoro hai cambiato?
 - Preferenze lavorative, aspettative di guadagno (e di occupazione). Confermate?
 - Quanto tempo passavi al lavoro?
 - In cosa fu maggiormente diverso dal lavorare in questa città rispetto a quella di provenienza?
 - Che lavoro fai in questo momento?
 - Pensi che lì avresti fatto un lavoro diverso?
 - È/Era distante da casa?
- c) Famiglia:
 - Quali rapporti hai con la famiglia di provenienza?
 - Il ruolo della famiglia, qui e là?
 - L'avere dei figli là cosa implica? Oppure essere dei figli di un migrante che ha significato?
 - C'erano dei parenti che avevano già praticato la mobilità e che hanno influenzato e motivato la

- scelta di migrare? (catene migratorie)
 - Torni spesso (Sei mai tornato) alla famiglia/luogo di provenienza?
 - Cosa hanno pensato amici e familiari del contesto di provenienza della tua scelta?
 - Cosa pensano amici e familiari odierni del tuo vecchio contesto di provenienza
- d) Reti sociali:
- Quali sono gli intermediari che hanno permesso l'arrivo?
 - Hai fatto amicizia facilmente?
 - Legami con altri emigrati (generici) o solo con la comunità del Paese di provenienza?
 - Cosa facevi per mantenere legami sociali? E ora? (strategie politiche di attivazione dei network)
 - Le persone che conoscevi sono state importanti nell'aiutarti a radicarti in questo territorio? In che modo?
 - Pensi sia meglio fare da sé o avere un gruppo di amicizie (una rete) che ti supporti?
 - Ti è capitato di contrarre debiti o di acquisire crediti (economici, relazionali...) con le persone che conosci? Come hai risolto la situazione?
 - Hai avuto difficoltà nell'inserirti nella comunità proveniente dal tuo territorio presente qui a Mafalala?
 - (nel caso in cui non ci sia una piena aggregazione etnico-culturale) Avresti preferito attivare legami con loro?
 - Quali sono le persone che fanno parte del nucleo primario di relazioni sociali? (relazioni strutturali, categoriali, personali)
 - Quali sono secondo te le persone più importanti (in termini di prestigio, capitale, potere...) della tua cerchia di conoscenze (nodi 'caldi' del network)?
- e) Considerazioni a posteriori, dopo l'arrivo e la permanenza e durante la permanenza
- Rappresentazione passata (prima di migrare) e attuale
 - Principali problemi di sostenibilità del progetto migratorio
 - Pensi di tornarvi (o di farvi tornare i figli) o di restare a Mafalala?
 - Quali sono i maggiori timori che hai provato inizialmente?
 - Si è mai avvertito un senso di solitudine nel vivere in questo quartiere?
 - Ti senti ospite - gradito o sgradito? Perché?
- f) Accesso alle risorse
- Quando hai un problema a chi ti rivolgevi? Adesso?
 - In casi di necessità ti rivolgi alle istituzioni (politiche, sociali, culturali) o alle reti sociali?

2) Vivere a Mafalala

a) Motivazioni

- Perché vivere nel Bairro di Mafalala?
- Da quanto tempo risiedi a Mafalala?
- Quali sono state le prime impressioni?
- Sono cambiate nel tempo?
- Rifaresti la stessa scelta, se avessi la possibilità di cambiare? (nel caso in cui è stata una scelta) Perché?

b) Memoria

- Quali sono i primi ricordi di Mafalala?

- I luoghi più importanti?
- Di chi hai un ricordo maggiore?
- Avevi relazioni con qualche personaggio importante che visse a Mafalala?
- Quali sono i posti in cui ci si incontrava di più?
- Mi racconti una giornata tipo della tua infanzia? Come impegnavi il tempo?
- La vita di un bambino di oggi è uguale a quella che hai fatto tu?
- In cosa cambia maggiormente?
- Saresti voluto nascere in questo periodo?
- Quali sono i disagi che hai vissuto maggiormente? Infanzia/età adulta
- Come è avere una famiglia a Mafalala?

c) Genere

- Come è considerata la donna? È diversa nella comunità in cui appartieni se paragonata ad un'altra che vive a Mafalala?
- Uomini e donne vivono diversamente il quartiere?
- Ci sono luoghi riservati esclusivamente alle donne/agli uomini?
- Tua moglie/tu partecipa/i alla vita del quartiere?
- Descrivimi la vita di tua moglie. Mi sai raccontare una tua giornata tipo/di tua moglie? Tua moglie ti aiuta nel lavoro?
- Ci sono situazioni in cui ti sei sentita in imbarazzo nella quotidianità della vita di quartiere in quanto donna? Quali?
- Sono mai state avviate iniziative affinché le donne di comunità differenti, residenti nel medesimo quartiere potessero confrontarsi su tematiche quali la crescita dei figli, la gravidanza, il lavoro, la gestione della casa?
- (per gli uomini) Secondo te essere uomini (o capifamiglia) comporta responsabilità maggiori?

d) Religione

- Qual è la tua religione?
- Nella tua famiglia sono tutti del tuo stesso credo?
- L'hai scelto tu o ti è stato imposto?
- Che peso ha la religione nella vita di una persona che vive in quartiere multietnico
- Rispetto a questo, secondo te, ci sono differenze tra uomini e donne?
- Differenze generazionali?
- Riesci a conciliare le tue pratiche di culto con la quotidianità della vita a Mafalala?
- È sempre stato così?
- Si sono mai verificati scontri interreligiosi?
- A causa di quale pretesto, secondo te?
- Come sono stati risolti, se lo sono?
- Come ti hanno coinvolgono e ti coinvolgono?

e) Spazi, luoghi e turismo

- Hai mai sentito parlare del tour di Mafalala?
- Cosa ne pensi?
- Sai dei turisti che vengono qui per visitare il *bairro*? Cosa pensi del turista?
- Ti fa piacere?
- I luoghi che si mostrano pensi che siano quelli più importanti?
- Apporteresti delle modifiche? Se sì quali?

Griglia Intervista semi-strutturata a Ilha de Moçambique *(agosto/ottobre 2017)*

1) Presentazione del ricercatore

- a) Chi sono: cosa studio, in quale università;
- b) Motivazioni e finalità dell'intervista;
- c) Modalità dell'intervista: uso del registratore e raccolta di materiale video-fotografico; possibilità di anonimato;

2) Identificazione

- a) Data di nascita
- b) Nome e cognome
- c) Luogo di nascita

CASO (A) Makhuwa Nahara

Esiste una differenziazione interna nell'etnia Makhuwa. Quella dell'isola prende il nome di Nahara. È utile indagare per riuscire ad identificare le differenti comunità patrimoniali che vivono attualmente sull'isola.

AUTORAPPRESENTAZIONE

- Cercare di capire perché l'intervistato si definisce Ilheu:
- Esiste una regola affinché una persona possa considerarsi Nativo?
- Cosa significa essere Nahara e perché si differenzia dagli altri Makhuwa? Quali sono le pratiche tradizionali? Come è divisa la vita di un nativo? Esistono momenti rituali?
- Conosci dei racconti, leggende che spiegano l'essere Makhuwa?
- Esistono delle particolari professioni associate al nativo dell'isola?
- Quanto è importante la religione nella vita quotidiana? Quanto influisce?

GENERE

La donna nella cultura Makhuwa ha una grande importanza. Per tradizione le famiglie sono matrilineari.

- Chi è la donna Makhuwa Nahara
- Quali le caratteristiche che la differenziano dalle altre donne?
- Come viene considerata dal mondo maschile
- Ci sono delle differenze tra la donna Makhuwa e quelle appartenenti ad altre aree del paese?
- Uomini e donne vivono diversamente il quartiere?
- Ci sono situazioni in cui ti sei sentita in imbarazzo nella quotidianità della vita di quartiere in quanto donna? Quali?
- Ci sono luoghi riservati esclusivamente alle donne/agli uomini?
- Alle donne è proibito fare determinate cose?
- Qual è un comportamento considerato dignitoso per una donna?
- Ci sono spazi e momenti di condivisione in cui le donne o gli uomini possono confrontarsi su tematiche quali la crescita dei figli, la gravidanza, il lavoro, la gestione della casa? Se sì quali?

Per gli uomini

- Tua moglie/tu partecipa/i alla vita del quartiere?
- Descrivimi la vita di tua moglie
- Mi sai raccontare una tua giornata tipo/di tua moglie?
- Tua moglie ti aiuta nel lavoro?
- Secondo te essere uomini (o capifamiglia) comporta responsabilità maggiori?
- Una donna Makhuwa è considerata come una donna forte e indipendente, nelle altre zone del Paese. Hai mai avuto una relazione con una donna che non fosse Makhuwa? Quali le differenze e/o le difficoltà?

RELIGIONE

- Quali sono le religioni presenti sull'isola?
- Qual è la tua religione? L'hai scelto tu o ti è stato imposto?
- Nella tua famiglia sono tutti del tuo stesso credo?
- Che peso ha la religione nella vita di un Makhuwa?
- Differenze tra uomini e donne? Differenze generazionali?
- Riesci a conciliare le tue pratiche di culto con la quotidianità della vita?
- Si sono mai verificati scontri interreligiosi?
- Se sì, perché? Come sono stati risolti?
- Qual è stata/ è la tua posizione?

FAMIGLIA, LAVORO e USO DELLO SPAZIO

- Dove vivi attualmente? Con chi?
- La casa in cui vivi è di proprietà? Affittata?
- Quante persone vivono nella tua casa?
- Hai figli? L'avere dei figli cosa implica?
- Chi provvede al loro mantenimento?
- Che lavoro svolgi attualmente? Da quanto tempo?
- Il salario che recepisci riesci a provvedere ai bisogni delle persone a tuo carico?
- Hai sempre fatto lo stesso lavoro? Quali e quanti tipi di lavoro hai cambiato?
- Quando hai un problema a chi ti rivolgi?
- In casi di necessità ti rivolgi alle istituzioni (politiche, sociali, culturali) o alle reti sociali? Preferenze lavorative, aspettative di guadagno (e di occupazione). Confermate?
- Quanto tempo passi al lavoro?
- È distante da casa?
- Qual è la zona dell'isola che preferisci?
- Quali sono gli spazi più importanti per la tua vita?
- Hai mai pensato di vivere nel Bairro Museo/Cidade Macuti?
- Come cambia l'isola tra il giorno e la notte?
- Ci sono delle zone in cui non ti senti al sicuro? Ti muovi liberamente a tutte le ore?

ASPETTATIVE

- Pensi di aver realizzato i tuoi sogni?
- Se no, quali sono?
- Vorresti svolgere un lavoro differente?

- Spostarti dall'isola?
- Quali sono gli aspetti positivi e negativi del vivere qui?

MEMORIA e PATRIMONIO

- Quali sono i primi ricordi dell'isola?
- Di chi (o cosa) hai un ricordo maggiore?
- Come era la vita durante il periodo coloniale?
- Quali sono i posti in cui ci si incontrava di più?
- Mi racconti una giornata tipo della tua infanzia? Come impegnavi il tempo?
- La vita di un bambino di oggi è uguale a quella che hai fatto tu?
- In cosa cambia maggiormente?
- Saresti voluto nascere in questo periodo?
- Quali sono i disagi che hai vissuto maggiormente? Infanzia? età adulta?
- L'isola è stata nominata Patrimonio dell'UNESCO. Cosa ha significato per te?
- È cambiato qualcosa all'interno dell'isola, dopo la nomina?
- Sei d'accordo con la nomina e con ciò che l'UNESCO ha definito come Patrimonio?
- Se potessi aggiungere o sottrarre qualcosa da quella che è stata la nomina dei beni patrimoniali, quali?
- Cosa pensi del turista? Ti fa piacere?
- I luoghi che si mostrano pensi che siano quelli più importanti?
- Apporteresti delle modifiche? Se sì quali?

CASO (B) Makhuwa migrante

Ricostruzione del percorso migratorio

- Motivazione partenza.
Se Guerra, cercare di approfondire l'aspetto della necessità di fuggire, il senso di insicurezza.
- Sei partito da solo? Avevi famiglia?
- Perché ILHA?
- Come sei arrivato?
- Come è stato l'arrivo a Ilha? Quali sono i primi ricordi?
- Quali sono gli intermediari che hanno permesso l'arrivo?
- Come è stata l'accoglienza della popolazione che viveva? Hai fatto amicizia facilmente
- Legami con altri emigrati? Facevi qualcosa in particolare per mantenere i legami sociali?
- Le persone che conoscevi sono state importanti nell'aiutarti a radicarti in questo territorio? In che modo?
- Quali sono le persone che fanno parte del nucleo primario di relazioni sociali? (relazioni strutturali, categoriali, personali)
- Hai ancora legami con loro?

Considerazioni a posteriori, dopo l'arrivo e la permanenza e durante la permanenza

- Rappresentazione passata (prima di migrare) e attuale
- Principali problemi di sostenibilità del progetto migratorio
- Quali sono i maggiori timori che hai provato inizialmente?
- Si è mai avvertito un senso di solitudine nel vivere in questo quartiere?
- Ti senti ospite - gradito o sgradito? Perché?
- Hai mai pensato di fare ritorno nella tua terra?

APPENDICE (2)

In questa sezione del lavoro di tesi, si è pensato di inserire l'elenco degli intervistati durante il campo, con le date dei relativi incontri; la matrice degli *stakeholders* elaborata durante il periodo di permanenza e alcune interviste che appaiono completare il quadro del lavoro, accrescendo il valore della ricerca con ulteriori nozioni tratte dai singoli percorsi e storie di vita.

Interviste realizzate con strumenti di registrazione audio-visiva nell'area di Maputo, in ordine di realizzazione.

NOME	PROFESSIONE	LUOGO DATA DELL'INCONTRO
1. ROSARIO, CARMELISA	Phd Student in Anthropologia	Maputo 08.10.2016
2. SOPA, ANTONIO	Storico, ex direttore dell'	Maputo 12.10.2016
3. CABAÇO, JOSÉ LUIS	Antropologo	Maputo 13.10.2016
4. MAGAIA, HELENA	Abitante di Mafalala	Mafalala 19.10.2016
5. BILA, ELISA SOLOMAO	Abitante di Mafalala	Mafalala 21.10.2016
6. WATE , MARTA JOAO	Abitante di Mafalala	Mafalala 21.10.2016
7. CHINAVANE, ALFREDO	Abitante Mafalala <i>chefe de quartierão</i>	Mafalala 17.10.2016 22.10.2016
8. PIRES, NERY	Guida turistica <i>Associação IVERCA</i>	Mafalala 24.10.2016
9. LARANJEIRA, IVAN	Presidente <i>Associação IVERCA</i>	Mafalala 26.10.2016
10. RACHIDE, SAQUIA	Leader del Gruppo <i>Tufo da Mafalala</i>	Mafalala 31.10.2016 25.06.2017
11. JUMA, ISMAEL	Freelancer <i>Associação IVERCA</i>	Mafalala 01.11.2016
12. MESQUITA PIMENTA, MARIA CRISTINA	Abitante di Mafalala	Mafalala 03.11.2016
13. CHAUKUE, ANTONIO	Abitante Mafalala <i>chefe de quartierão</i>	Mafalala 04.11.2016
14. CUMBULA, ALICE MATILDE (TIA ESCURINHA)	Abitante di Mafalala <i>curandeira</i>	Mafalala 04.11.2016
15. ANACLETO, HAWA MOÇA	Abitante di Mafalala	Mafalala 14.11.2016
16. HONWANA, LUIS BERNARDO	Scrittore e politico	Maputo 15.11.2016
17. PEREIRA, LUIS FELIPE	Storico UEM	Maputo 17.11.2016 11.07.2017

18. VARJIDAS, WASSILA	Abitante Mafalala <i>chefe de quartierão</i>	Mafalala 18.11.2016
19. TIOFO NHACA	Tecnico- contabilista <i>Associação IVERCA</i>	Mafalala 19.11.2016 28.06.2017
20. MOMADE, ABDALA	Musicista gruppo <i>TUFO da Mafalala</i>	Mafalala 22.11.2016
21. LARANJEIRA, RUI	Storico e Gestore Culturale Responsabile settore ricerca nell' <i>Associação IVERCA</i>	Mafalala 22.11.2016 09.08.2017
22. GULAMO, MOSÉ	Presidente <i>Associação DUMBO da Mafalala</i>	Mafalala 23.11.2016 24.11.2016
23. UNGULANI, BA KA KHOSA	Scrittore e presidente dell' <i>Associação dos escritores</i>	Maputo 01.12.2016
24. SITOI, GABRIEL JORGE	Segreterio del <i>bairro</i> di Mafalala	Mafalala 07.12.2016 18.07.2017
25. AMISSE, ANIFO	Abitante di Mafalala	Mafalala 25.06.2017 28.06.2017 20.11.2017
26. ZOUIRA, MAHAMUDO	Interprete di lingua araba Ambasciata libica Maputo, Imam Moschea Baraza (Mafalala)	Mafalala 25.06.2017 22.11.2017
27. MOUSSAGY, JEICHANDE	Ex Ambasciatore Mozambicano all'Estero	Maputo 30.06.2017 01.07.2017
28. CALIANO, TERESA MARIA JESUS	Abitante Mafalala ex membro attivo Frelimo	Mafalala 07.07.2017
29. LICENGA, RAIMUNDO XAVIER (MUNDINHO)	Musicista fondatore Associazione Machaka	Maputo 13.07.2017
30. CHEMBENE, SAMUEL	Vice presidente <i>Associação IVERCA</i>	Mafalala 18.07.2017
31. CHAVANA, RODOLFO ARMINDO LIMA	Proprietario Lima's Bar	Mafalala 20.07.2017
32. DA MATA, MIGUEL & LE BON, AURELIO	Pensionato e editore	Mafalala 21.07.2017
33. CRAIVERINHA, ZECA	Artista Plastico	Mafalala 22.07.2017
34. JAMÙ, DINO	Abitante di Mafalala	Mafalala 23.07.2017 29.07.2017
35. ZIMBA, JOSÉ RAFAEL	Ballerino IVERCA- Machaka	Mafalala 28.07.2017
36. MUCAVELE, ESTEVAO & ELIJIA SALOMAO	Tecnici DNPC	Maputo 26.07.2017
37. BRANQUINHO, ADELINO	Attore	Maputo 01.08.2017
38. WANE, MARILIO	Etnomusicologo (Phd- student, Universidade Nova de Lisboa) – ARPAC	Maputo 02.08.2017

39. MANDLATE, JOAO RAFAEL & VILANCULOS VITOR JULIAO	Presidente e vice-presidente Associazione Machaka	Mafalala 07.08.2017
40. SALA, RODRIGO	Consigliere comunale, settore cultura	Maputo 14.11.2017
41. DA SILVA, OFELIA	Responsabile settore cultura, Unesco- Moçambique	Maputo 16.11.2017
42. CANIVETE, BELCHIOR	Antropologo (Phd reasercher, Universidade de Rio de Janeiro) – ARPAC	Maputo 17.11.2017
43. TIANE, CELIO	Direttore DNPC	Maputo 23.11.2017
44. PEGORARO, ROBERTA	Rappresentante <i>in loco</i> , CIES di Roma	Mafalala 10.07.2018

Focus Group

Gruppo	Età- Sesso	N° partecipanti	Data
Giovani Adulti Mafalala	19-30	10	12.11.2016
Donne Makhuwas, grupo Tufo da Mafalala	36-59	10/11	21.10.2016 25.11.2016

Interviste realizzate con strumenti di registrazione audio-visiva nell'area di Ilha de Moçambique, in ordine di realizzazione.

NOME	PROFESSIONE	LUOGO DATA DELL'INCONTRO
1. CHANDE, AMADE	Assessore comunale Infrastrutture e urbanizzazione	IdM 17.08.2017
2. MACHUA, INOCÊNCIO AUGUSTO FIRMINO	Assessore comunale, questioni sociali	IdM 17.08.2017
3. NEMANE, HABIBO TALÙ	Pensionato, ex guida del Museo dell'isola	IdM 18.08.2017
4. MOMADE, ROQUIA	Abitante di Ilha de Moçambique	IdM 19.08.2017
5. AMADE, MARIA DA CONCEIÇÃO	Abitante dell'isola, docente di scuola dell'infanzia	IdM 19.08.2017
6. ANDIGG LOY, FEFÉ	Membro dell'associazione Ilha de Moçambique	IdM 22.08.2017
7. ABDUL REMANE, CASSIMO	Associação dos Pescadores da Ilha de Moçambique	IdM 22.08.2017

8. NAZARIO, JOAQUIM	Capo del dipartimento Cultura, Joventude e Desporto del Distretto del Governo	IdM 28.08.2016
9. JAMU, HAFIZ	Xequê Confraria Bagdade	IdM 30.08.2017 23.09.2017
10. MUSSA, CHALE	Secretario Bairro	IdM 31.08.2017
11. HOOGARD, JENS	Architetto ex direttore GACIM	IdM 03.09.2017
12. AMUR GIMBA, SAIDE ABDURRAMANE	Sindaco di Ilha de Moçambique	IdM 07.09.2017
13. ABACAR, AGIDA	Abitante della <i>cidade de macuti</i>	IdM 26.09.2017
14. USSENE, MOMADE	Abitante della <i>cidade de macuti</i>	IdM 26.09.2017
15. MOLAVA, GIANITO	Guida Turistica	IdM 27.09.2017
16. SUNDUCIA MOMADE IBRAIMO (JANINA)	<i>Leader</i> Gruppo Danza e Canto Estrela Vermelha	dM 01.10.2017
17. AVO NACUTI	Abitante di Ilha de Moçambique	IdM 02.10.2017
18. NOA, FRANCISCO	Rettore UniLurio	Nampula 16.10.2017

Focus Group

Gruppo	Età- Sesso	N° partecipanti	Data
Gruppo familiare	29-60	4	27.09.2017
Adulti-anziani	56-86	8	28.09.2017

BIBLIOGRAFIA

ABREU, REGINA

- 2007 «Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva» in *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*, a cura di, M. F. Lima Filho, C. Eckert, J. Beltrão, Blumenau, Nova Letra, pp.263-286.

ALLOVIO, STEFANO

- 2011 «Etnografie e patrimoni che scombinano» in *La Ricerca Folklorica*, No. 64, pp. 27-36.

ALMEIDA, CARLA

- 2013 «Ilha de Moçambique: o património e os usos da ‘comunidade’» in *Castelos a Bombordo: etnografias de patrimónios africanos e memórias portuguesas*, a cura di, M. C. Silva, Lisboa, Centro em Rede de Investigação em Antropologia – CRIA, pp. 248-260.

AMIT-TALAI, VERED

- 2000 «Introduction. Constructing the Field» in *Constructing Field: Ethnographic Fieldwork in Contemporary World*, a cura di, Amit-Talai, Vered, London, Routledge, pp. 1-18.

ANDERSON, BENEDICT

- 1996 *Comunità Immaginate: origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, (ed. or. 1983).

ANGIUS, MATTEO; ZAMPONI, MARIO

- 1999 (a cura di) *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture / Convergencia de povos e culturas*, San Marino, AIEP Editore.

APA, LIVIA

- 2006 (a cura di), *Angola e Moçambico: scritture della guerra e della memoria*, Roma, Aracne editrice.

APA, LIVIA; ZAMPONI, MARIO

- 2005 (a cura di), *Il colore rosso dei jacaranda. A 30 anni dalle indipendenze delle ex colonie portoghesi*, San Marino, AIEP Editore.

APPADURAI, ARJUN

- 1986 *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
2012 *Modernità in polvere*, Milano, Raffaello Cortina, (ed.or. 1996).
2015 «Archivio pubblico, migrazioni e capacità di aspirare» in *Meridiana*, No. 86, pp. 9-19.

ARAÚJO, MANUEL GARRIDO MENDES DE

- 1999 «Cidade de Maputo. Espaços contrastantes: do urbano ao rural» in *Finesterra*, XXXIV, No. 67-68, pp. 175-190.
2005 «La ricerca e i problemi della seconda transizione» in *Contemporanea*, Vol. 8, No. 3, pp. 516-517.

ARNEFRED, SIGNE

- 2004 «Tufo dancing: Muslim Women's Culture in Northen Mozambique» in *Lusotopie*, pp. 39-65.

ARPAC

- 2011 *Património Cultural Imaterial Makhuwa Nabara, da Ilha de Moçambique*, inedito.
2014 *Brochura sobre a História do ARPAC-Instituto de Investigação Sócio-Cultural*, República de Moçambique, disponibile al link: https://issuu.com/arpacentral/docs/historia_do_arpac, consultato il 21.07.2018.
2017 *Mafalala: das Origens à Actualidade*, Maputo, República de Moçambique.

ASSMANN, ALEIDA

- 2002 *Ricordare. Forme e mutamenti della memoria culturale*, Bologna, Il Mulino.

ASSMANN, JAN

- 1997 *La memoria culturale*, Torino, Einaudi.
2008 «Communicative and Cultural Memory» in *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook*, a cura di, A. Erll & A. Nünning, Berlin, New York, pp. 109–118.
2011 *Cultural Memory and Early Civilization. Writing, Remembrance, and Political Imagination*, New York, Cambridge University Press, (ed. or. 1992).

ASSMANN, JAN; CZAPLICKA, JOHN

- 1995 «Collective Memory and Cultural Identity» in *New German Critique*, No. 65, pp. 125-133.

AUGÉ, MARC

- 1993 *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Milano, Elèuthera.
2000 *Le forme dell'oblio*, Milano, Il Saggiatore.
2010 *Per un'antropologia della mobilità*, Milano, Jaca Book, (ed. or. 2009).

BACHELARD, GASTON

- 2006 *La poetica dello spazio*, Bari, Edizioni Dedalo.

BALANDIER, GEORGES

- 1973 *Le società comunicanti. Introduzione all'antropologia dinamista*, Bari, Laterza.

BALLACCHINO, KATIA

- 2013 «Per un'antropologia del patrimonio immateriale. Dalle Convenzioni UNESCO alle pratiche di comunità» in *Glocale: rivista molisana di storia e scienze sociali*, No. 6-7, pp. 13-16.
2015 *Etnografia di una passione: I Gigli di Nola tra patrimonializzazione ai tempi dell'UNESCO*, Roma, Armando Editore.

BARLEY, NIGEL

- 2008 *Il giovane antropologo. Appunti da una capanna di fango*, Roma, Socrates.

BAUMAN, ZYGMUNT

- 2011 *Modernità Liquida*, Roma, Bari, Laterza, (ed. or. 1999).

BELLATO, ELISA

- 2004 «Mister UNESCO. I suppose... » in *Africa e Mediterraneo*, No. 47-48, pp. 43-55.
2007 «Rinnovare-conservare. Strategie patrimoniali a confronto» in *Africa e Mediterraneo*, No. 60-61, pp. 52-59.

BELLUCCI, STEFANO

2010 *L'Africa contemporanea: politica, cultura, istituzioni a sud del Sahara*, Roma, Carrocci.

BENHAMOU, FRANCOISE

2003 «Heritage» in *A Handbook of Cultural Economics*, a cura di, R. Towse, Northampton, MA, Edward Elgar, pp. 255–262.

BHABHA, HOMI K.

1988 *O local da cultura*, Belo Horizonte, Editora UFMG.

1990 (a cura di), *Nation and Narration*, London and New York, Routledge.

BONATE, LIAZZAT

2010 «Islam in Northern Mozambique: A Historical Overview» in *History Compass*, No. 8, pp. 573-593, disponibile al link: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1478-0542.2010.00701.x>, consultato il 20.06.2018.

BONETTI, ROBERTA; SIMONICCA, ALESSANDRO

2016 (a cura di), *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, Roma, CISU.

BORGES, EDSON

2001 «A política cultural em Moçambique após a Independência» in *Moçambique: ensaios*, a cura di, P. Fry, Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp. 224-247.

BOURDIEU, PIERRE

1983 *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, (ed. or. 1979).

1986 «The forms of Capital» in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, a cura di, J. Richardson, Westport, CT, Greenwood, pp. 241–58.

1999 «Efeitos de lugar» in *A Miséria do Mundo*, a cura di P. Bourdieu et al, Petrópolis, Vozes, pp.159-166.

2003 *Per una teoria della pratica, con Tre studi di etnologia cabila*, Milano, Raffaello Cortina, (ed. or. 1972).

BRAVO, GIAN LUIGI; TUCCI, ROBERTA

2006 *I beni culturali demoetnoantropologici*, Roma, Carocci.

BRUGIONI, ELENA

2015 «Por detrás de tantos nome, o mar. Moçambique e o Oceano Índico: discursos, imaginariários e representações» in *Via Atlântica*, No. 27, pp. 95-112. Disponibile al link: <http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/99139>, consultato il 14.06.2018.

BUSSOTTI, LUCA; NGOENHA, SEVERINO

2006 *Il postcolonialismo nell'Africa lusofona: il Moçambico contemporaneo*, Torino, L'Harmattan.

CABAÇO, JOSÉ LUIS

2009 *Moçambique. Identidade, colonialismo e libertação*, São Paulo, Editora UNESP.

CACHAT, SÉVERINE

2009 *Un héritage ambigu: l'île de Moçambique, la construction du patrimoine et ses enjeux*. Université de la Réunion, Tesi di dottorato, disponibile al link: <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-00955661v2>, consultato il 03.08.2018.

- 2018 *Ilha de Moçambique. Uma herança ambígua*, Maputo, Alcance.
- CAHEN, MICHEL
 1990 *Mozambique: analyse politique de conjoncture*, Parigi, Indigo Publications.
 1994 «Mozambique: histoire géopolitique d'un pays sans nation» in *Lusotopie*, No.1, pp.213-266.
 1997 «Entrons dans la nation: notes pour une étude du discours politique de la marginalité: le cas de la Renamo du Mozambique» in *Politique africaine*, No. 67, pp.70-88.
 1999 «The Mueda Case and Maconde Political Ethnicity. Some notes on a work in progress» in *Africana studia: revista internacional de estudos africanos*, No. 2, pp.29-46.
 2002 *Les bandits. Un historien au Mozambique, 1994*, Paris, Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- CADARNO, MARIO
 2011 *La ricerca qualitativa*, Bologna, Il Mulino.
- CALCHI NOVATI, GIAN PAOLO; VALSECCHI, PIERLUIGI
 2005 *Africa: la storia ritrovata: dalle prime forme politiche agli stati nazionali*, Roma, Carocci.
- CAMÕES, LUIS DE
 1972 *I Lusíadi*, a cura di Riccardo Averini, Milano, Mursia.
- CANDAU, JOËL
 2002 *La memoria e l'identità*, Napoli, Ipermedium libri.
- CANDAU, JOËL; FERREIRA, MARIA LETICIA MAZZUCCHI
 2015 «Mémoire et patrimoine: des récits et des affordances du patrimoine» in *Educar em Revista*, Curitiba, No. 58, pp. 21-36; disponibile al link: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602015000400021&lng=en&nrm=iso, consultato il 12.05.2018.
- CAPÃO, JOSÉ
 1988 «Ilha de Moçambique: Sem Desenvolvimento não há Conservação» in *Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique*, No. 4 especial, pp. 13-22.
- CAPELA, JOSÉ
 1988 «Apontamento sobre os negreiros da Ilha de Moçambique, 1900-1920» in *Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique*, No. 4 especial, pp. 83-90.
 1999 «O tráfico de escravos na Ilha de Moçambique» in *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture/Convergencia de povos e culturas*, a cura di, M. Angius, M. Zamponi, San Marino, Aiep, pp. 54-69.
 1999a *O escravismo colonial em Moçambique*, Porto, Edições Afrontamento.
 2002 *O Tráfico de Escravos nos Portos de Moçambique*, Porto, Edições Afrontamento.
- CAPELA, JOSÉ; MEDEIROS, EDOARDO
 1987 *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as ilhas do Índico, 1720-1902*, Maputo, Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane.
- CAPPELLETTO, FRANCESCA
 2009 (a cura di), *Vivere l'etnografia*, Firenze, Seid editori.

CARVALHO, ÁLVARO PINTO

- 1988 «Notas para a história das confrarias islâmicas na Ilha de Moçambique» in *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, No. 4 especial, pp. 59-66.

CASTELO, CLAUDIA

- 1999 *O Modo Português de estar no Mundo. O luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933–1961)*, Porto, Edições Afrontamento.

CASTELO, CLÁUDIA; THOMAZ, O. RIBEIRO; NASCIMENTO, SEBASTIÃO; SILVA, TERESA CRUZ

- 2012 (a cura di e introduzione di), *Os outros da colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.

CATROGA, FERNANDO

- 2008 «Pátria, Nação, Nacionalismo» in *Comunidades Imaginadas. Nação e nacionalismos em África*, a cura di, L. R. Torgal, F. T. Pimenta; J. S. Sousa, Coimbra, Imprensa da Univ. de Coimbra, pp.9-39.

CHABAL, PATRICK

- 2001 «Angola and Mozambique: The Weight of History» in *Portuguese Studies*, Vol. 17, pp. 216-232.
2002 *A History of Postcolonial Lusophone Africa*, London, Hurst & Company.
2008 «Imagined Modernities: community, nation and state in postcolonial Africa», in *Comunidades Imaginadas. Nação e nacionalismos em África*, a cura di, L. R. Torgal, F. T. Pimenta; J. S. Sousa, Coimbra, Imprensa da Univ. de Coimbra, pp. 41-48.
2011 *África. La politica del soffrire e del sorridere*, Palermo: :duepunti edizioni.

CHAVES, RITA

- 1999 «José Craveirinha, da Mafalala, de Moçambique, do Mundo» in *Via atlântica*, No. 3, pp.140-168.

CHISSANO, JOAQUIM ALBERTO

- 2010 *Vida, Lugares e Tempos*, Moçambique, Texto editores.

CIRESE, ALBERTO

- 1971 *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.

CLEMENTE, PIETRO

- 2007 «Autobiografia e immaginazione etnografica. Prime annotazioni» in *Incontri etnografici: processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, a cura di, C. Gallini, G. Satta, Roma, Meltemi, pp. 27-39.
2010 «Negozicare la diversità. La vita quotidiana come patrimonio culturale» in *Città e mercati*, a cura di, L. Fornari Schianci, Parma, Soprintendenza per i beni storici, artistici e etnoantropologici di Parma e Piacenza, pp. 20-45.
2016 «Postfazione. Patrimonio culturale e antropologia applicata. Bilanci» in *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, a cura di, R. Bonetti, A. Simonica, Roma, CISU.

CLEMENTE, PIETRO; DEI, FABIO

- 2005 (a cura di), *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, Roma-Firenze, Carocci-Regione Toscana.

CLIFFORD, JAMES

- 1999 *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, Torino, Bollati Boringhieri.

- CLIFFORD, JAMES; MARCUS, GEORGE
2005 (a cura di), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Roma, Meltemi.
- COELHO, JOÃO PAULO BORGES
2005 «La Secolarizzazione Della Ricerca Sulla Lotta Di Liberazione Nazionale» in *Contemporanea*, Vol. 8, no. 3, 2005, pp. 513–516.
- CONCEIÇÃO, ANTÓNIO RAFAEL (DA)
2003 *Entre o mar e a terra. Situações Identitárias do Norte de Moçambique (Cabo Delgado)*, Maputo, Ciedima.
- COPERTINO, DOMENICO
2010 *Cantieri dell'immaginazione*, Roma, CISU.
- COSSU, TATIANA MARIA ANTONIA
2005 «Immagini di patrimonio: memoria, identità e politiche dei beni culturali» in *LARES*, Vol. 71, No. 1, pp. 41-56.
- COSTA, FRANCISCO MANUEL DA
1934 *Origem do nome da Ilha, Cidade, Distrito e Província de Moçambique*, Exposição Colonial Portuguesa, Porto.
- COUTO, FERNANDO AMADO
2011 *Moçambique 1974: o fim do Império e o nascimento da Nação*, Alfragide, Editorial Caminho.
- CRAVEIRINHA, JOSÉ
2000 *Obra completa*, Maputo, Imprensa Universitária.
2009 *O folclore moçambicano e as suas tendências*, Maputo, Alcances Editores.
- DANTAS É SÁ, VANESSA; MATHER, CHARLES
2011 «Ilha de Moçambique: Conserving and Managing World Heritage in the Developing World» in *Tourism Review International*, pp. 51-62.
- DE CERTAU, MICHEL
2001 *L'invenzione del quotidiano*, Milano, Edizioni Lavoro.
- DEI, FABIO
2002 «Antropologia critica e politiche del patrimonio» in *AM. Antropologia Museale*, Anno 1, No. 2, pp. 34-37.
2006 «Dove si nasconde la cultura subalterna? *Folk e Popular* nel dibattito antropologico italiano» in *Bulgaria-Italia. Dibattiti, culture locali, tradizioni*, a cura di, M. Santano, M. Pavanello, Sofia, Accademia Bulgara delle Scienze, Casa Editrice dell'Accademia delle Scienze 'prof. Marin Drinov', pp. 145-152.
2012 *Antropologia Culturale*, Bologna, Il Mulino.
- DE MARTINO, ERNESTO
1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza.
1949 «Intorno a una storia del mondo popolare subalterno» in *Società*, Vol. 5, No. 3, pp. 411-435.
1977 *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.

DIAS, VIRATO CAETANO

- 2010 *Ilha de Moçambique - estudo da Fortaleza de São Sebastião e a Capela de Nossa Senhora do Baluarte (século XVI a XIX)*, Universidade de Évora, paper inedito. Disponibile al link http://macua.blogs.com/moambique_para_todos/2010/02/ilha-de-mo%C3%A7ambique-estudo-da-fortaleza-de-s%C3%A3o-sebasti%C3%A3o-e-a-capela-de-nossa-senhora-do-baluarte-s%C3%A9cu.html, consultato il 13.06.2018.

DOMINGOS, NUNO

- 2012 «Futebol como cultura popular no período tardo-colonial em Lourenço Marques» in *Os outros da colonização: ensaios sobre o colonialismo tardio em Moçambique*, a cura di, Castelo C., Thomaz, O. R.; Nascimento, S.; Silva, T. C., Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais.
- 2013 «Dos Subúrbios da Lourenço Marques Colonial aos Campos de Futebol da Metrópole, uma Entrevista com Hilário Rosário da Conceição», in *Cadernos de Estudos Africanos*, No. 26, disponibile al link: <http://cea.revues.org/1169>, consultato il 14.09.18.

DUARTE, RICARDO TEIXEIRA

- 1993 *Northern Mozambique in the Swahili World, an archaeological approach*, Uppsala, Repro HSC.

ERCOLESSI, MARIA CRISTINA

- 2005 «Introduzione» in *Il colore rosso dei Jacaranda. A 30 anni dalle indipendenze delle ex colonie portoghesi*, a cura di, L. Apa, M. Zamponi, pp. 6-10.

FABIETTI, UGO

- 2011 *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli.

FABIETTI, UGO; MATERA, VINCENZO

- 1999 *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi.

FALCONI, JESSICA

- 2008 *Utopia e conflittualità: Ilha de Moçambique nella poesia moçambicana contemporanea*, Roma, Aracne.

FANON, FRANTZ

- 1962 *I dannati della terra*, Torino, Einaudi (ed.or. 1961).

FASSIN, GIOVANNI

- 2000 «Potere e Memoria: Appunti Sulla Genealogia in Foucault» in *Il Politico*, Vol. 65, No. 1(192), pp. 91-120.

FARMER, PAUL

- 2006 «Un'antropologia della violenza strutturale», in *Antropologia*, No.8, disponibile al link: <https://www.ledijournals.com/ojs/index.php/antropologia/article/view/145>, consultato il 27.04.2018.

FERRACUTI, SANDRA

- 2008 *Arte e cultura tra Maputo e Venezia: vecchie simbiosi e nuove strategie*. Tesi di Dottorato, Università degli Studi 'La Sapienza', Roma – Dottorato di Ricerca in Etnologia ed Etnoantropologia.
- 2010 «Henri-Alexandre Junod, patrimonio in Mozambico: giochi di specchi tra Africa, antropologia e arte» in *Antropologia Museale*, Anno IX, No. 27, pp. 19-29.

- 2015 «A partire da Maputo: musei, mostre, cortili e la discarica. Patrimoni alla deriva e arti etnografiche» in *Archivio di Etnografia*, Anno VIII, No. 1, pp. 9-36.
- FERREIRA, ANTÓNIO RITA
- 1982 *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, No. 142.
- 1967 «Os africanos de Lourenço Marques» in *Memórias do instituto de investigação científica de Moçambique. Série B. (Ciências geográficas geológicas)*, Vol. 9, série C, pp. 95-491.
- FOUCAULT, MICHEL
- 2013 *L'archeologia del sapere. Una metodologia per la storia della cultura*, Milano, BUR, (ed. or. 1969).
- FREEMAN, ROBERT EDWARD
- 1984 *Strategic Management: A Stakeholder Approach*, Cambridge, University Press.
- FREYRE, GILBERTO
- 1957 *Casa-Grande & Senzala. Formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Lisboa, Edições Livros do Brasil (ed. or. 1933).
- 1951 *O mundo que o português criou*, Lisboa, Edições Livros do Brasil (ed. or. 1940).
- 1954 *Aventura e rotina. Sugestões de uma viagem à procura das constantes portuguesas de carácter e acção*, Lisboa, Edições Livros do Brasil.
- 1961 *O Luso e o Trópico. Sugestões em torno dos métodos portugueses de integração de povos autóctones e de culturas diferentes da europeia num complexo novo de civilização: o luso-tropical*, Lisboa, Comissão Executiva das Comemorações do V Centenário da Morte do Infante D. Henrique.
- GALLINI, CLARA; SATTA, GINO
- 2007 (a cura di), *Incontri etnografici: processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, Roma, Meltemi.
- GARCIA, JOSÉ LUÍS LIMA
- 2008 «O Mito de Gungunhana na ideologia nacionalista de Moçambique» in *Comunidades Imaginadas. Nação e nacionalismos em África*, a cura di, L. R. Torgal, F. T. Pimenta; J. S. Sousa, Coimbra, Imprensa da Univ. de Coimbra, pp. 131-148.
- GEERTZ, CLIFFORD
- 1987 *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, (ed. or. 1973).
- 1990 *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, Il Mulino.
- GEFFRAY, CHRISTIAN
- 1991 *A causa das armas: antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*, Porto, Edições Afrontamento.
- GENTILI, ANNA MARIA
- 1985 «Da Lourenço Marques a Maputo: la trasformazione delle aree agricole suburbane» in *África: Rivista Trimestrale Di Studi e Documentazione Dell'Istituto Italiano per l'África e l'Oriente*, Vol. 40, No. 2, pp. 183-219.
- 2005 «Introduzione» in *Contemporanea*, Vol. 8, No. 3, pp. 497-503.
- 2005a «La lezione di Amílcar Cabral trent'anni dopo» in *Il colore rosso dei Jacaranda. A 30 anni dalle indipendenze delle ex colonie portoghesi*, a cura di, L. Apa, M. Zamponi, pp. 11-16.

- 2005b «Transizione e legittimità delle democrazie elettorali: il caso del Mozambico», in *Stato, Democrazia e Legittimità. Transizioni politiche in Africa, America latina, Balcani, Medio Oriente*, a cura di, Gentili A., Zamponi M., Roma, Carocci, pp. 51-78.
- 2006 «Lo Stato in Africa Sub-sahariana: da sudditi a cittadini?» *Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine*, Vol. 18, No. 34, disponibile al link: <https://scienzaepolitica.unibo.it/article/view/2851>, consultato il 12.09.2017.
- 2006a «Staying power: il Frelimo dal marxismo al liberismo. Costruzione dello stato-nazione e ruolo del movimento di liberazione nel Mozambico post-coloniale» in *Afriche e Orienti*, No. Speciale 1, pp. 5-28.
- GILROY, PAUL
2003 *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma, Meltemi.
- GINZBURG, CARL
2005 «Memoria e Globalizzazione» in *Quaderni Storici*, Vol. 20, No. 120-3, pp. 657-669.
- GONÇALVES, NUNO SIMÃO
2011 *O projecto para a fortaleza da ilha de Moçambique atribuído a Miguel de Arruda*, Tesi Magistrale in Architettura, Universidade de Coimbra, disponibile al link: <https://estudogeral.sib.uc.pt/handle/10316/15833>, consultato il 20.08.2018.
- 2016 «O urbanismo da Mafalala: origem, evolução e caracterização» in *Mafalala: memórias e espaços de um lugar*, a cura di, M. C. Ribeiro, W. Rossa, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp.107-173.
- 2016a «Políticas de gestão (sub) urbana de Lourenço Marques (1875-1975)» in *Cabo dos Trabalhos*, No. 12, pp.1-19, disponibile al link: <https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/35368>, consultato il 24.08.2018.
- GONÇALVES, REGINALDO
2007 «Os limites do patrimônio» in *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*, a cura di, M. F. Lima Filho; J. F. Beltrão; C. Eckert, Blumenau, Nova Letra, pp.239-248.
- 2015 «O mal-estar no patrimônio: identidade, tempo e destruição» in *Estudos Históricos Rio de Janeiro*, Vol. 28, No. 55, p. 211-228.
- GRAMSCI, ANTONIO
1975 *Quaderni del carcere*, Torino, Einaudi.
- GUZZI, DIEGO
2011 «Per una definizione di memoria pubblica. Halbwachs, Ricoeur, Assmann, Margalit», in *Scienza & Politica*, No. 44, pp. 27-39.
- HALBWACHS, MAURICE
1997 *I quadri sociali della memoria*, Napoli, Ipermedium Libri, (ed. or. 1925).
- 2001 *La memoria collettiva*, Milano, UNICOPLI, (ed. or. 1950).
- HANNERZ, ULZ
1996 *La complessità culturale. Studi sulla organizzazione sociale del significato*, Bologna, Il Mulino.
- 2001 *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Bologna, Il Mulino.
- HARRIES, PATRICK
1994 *Work, culture and Identity: Migrant Laborers in Mozambique and South Africa, C. 1860-1910*, Johannesburg, Witwatersrand Univ. Press.

HARTOG, FRANÇOIS

2007 *Regimi di storicità. Presentismo ed esperienze del tempo*, Sellerio, Palermo, (ed. or. 2003).

HEDGES, DAVID

1999 (a cura di), *História de Moçambique: Moçambique no apogeu do colonialismo, 1930- 1961*, Vol. 3, Maputo, Livraria Universitária, (ed. or. 1993).

2005 «Storiografia e formazione universitaria» in *Contemporanea*, Vol. 8, No. 3, pp. 504-507.

HENRIQUES, ISABEL CASTRO

2015 *Colonialismo e história*, Instituto Superior de Economia e Gestão – CEsA Working Paper, No. 132, disponibile al link: http://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/files/Doc_trabalho/WP132.pdf, consultato il 09.05.2018.

HERZFELD, MICHEAL

2003 *Intimità Culturale. Antropologia e nazionalismo*, Napoli, L'Ancora del Mediterraneo (ed.or. 1997).

2006 «Pom Mahakan: umanità e ordine al centro storico di Bangkok» in *Antropologia*, volume monografico, a cura di, I. Maffi, Anno 6, No. 7, pp. 19-42.

HOBBSBAWM, ERIC J.; RANGER, TERENCE

2002 (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, (ed. or. 1983).

HONWANA, LUIS BERNARDO

2015 «A ricca nossa cultura» in *Multilinguismo e multiculturalismo em Moçambique: em Direcção a uma Coerência Entre Discurso e Prática*, a cura di, P. Gonçalves, F. Chimbutane, Maputo, Alcance Editores, pp.7-22.

2017 *A velha casa de Madeira e Zinco*, Maputo, Alcance Editores.

HOUGAARD, JANS

2013 «Mozambique Island: development and conservation strategies and practises, with focus on the period 1943 to 2011» in *Global city local identity?*, a cura di, A. Seifert, Dar es Salaam, Mkuki Na Nyota, , pp. 36-47.

JEDLOWSKI, PAOLO

2001 «Introduzione» in *La memoria collettiva*, M. Halbwachs.

2002 *Memoria, esperienza e modernità. Memorie e società nel XX secolo*, Milano: FrancoAngeli.

JONA, SARA

2013 *Entre o Índico e o Atlântico: ensaios sobre literatura e outros textos*, Maputo, Ndjira.

JOPELA, ALBINO

2014 (a cura di) *Manual de Conservação do Património Cultural Imóvel em Moçambique*, Maputo, Ministério da Cultura-Direcção Nacional do Património Cultural (DNPC).

2016 «Conserving a World Heritage Site in Mozambique: entanglements between politics, poverty, development and governance on the Island of Mozambique» in *Urban Heritage, Development and Sustainability. International Frameworks, National and Local Governance*, a cura di, S. Labadi, W. Logan, London and New York, Routledge.

KHAN, SHEILA

2016 «Moçambique 41 anos Depois: 'Crónica' de uma Imaturidade Política» in *Estudos Ibero-Americanos*, Vol. 42, No. 3, pp.944-960.

KHOSA, UNGULANI BA KA

2015 «Memórias perdidas, identidades sem cidadania» in *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], No. 106, pp.127-132. Disponibile al link:<http://rccs.revues.org/5911>, consultato il 23.07.2018.

2017 *Cartas de Inhamitanga*, Maputo, Alcance editores.

KILANI, MONDHER

1997 *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Bari, Edizioni Dedalo.

KLEIN, HERBERT

1999 *The Atlantic Slave Trade*. Cambridge: Cambridge University Press.

KOTTAK, CONRAD PHILIP

2008 *Antropologia culturale*, Milano, McGraw-Hill, (ed. or. 1974).

LANDGRAF, FLÁVIA LANDUCCI

2014 *Políticas culturais em Moçambique: do Estado socialista ao aberto à economia de mercado*, São Paulo, USP, Tesi di Master, disponibile al link: http://myrtus.uspnet.usp.br/celacc/sites/default/files/media/tcc/flavialandgraf_politicasculturaisemmooambique.pdf, consultato il 20.07.2018.

LARANJEIRA, RUI

2014 *A Marrabenta: Sua Evolução e estilização, 1950-2002*, Maputo, Minerva Central.

2016 «Uma perspectiva histórica da Mafalala» in *Mafalala: memórias e espaços de um lugar*, a cura di, M. C. Ribeiro, W. Rossa, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 53-107.

LE BON, AURÉLIO

2015 *Mafalala 1974. Memórias do 7 Setembro. A Grande Operação*, Maputo, Movimento Editora.

LEFEBVRE, HENRI

1978 *La produzione dello spazio*, Milano, Il Saggiatore.

LEITE, PEDRO PEREIRA

2010 *Casa Muss-amb-ike. O Compromisso no processo museológico*, Tesi di Dottorato, Lisbona, Universidade Lusófona de Humanidades e tecnologias. Disponibile al link: https://ces.uc.pt/myces/UserFiles/livros/1097_Tese_PedroPereiraLeite.pdf, consultato il 04.04.2018.

LE MOS, MANUEL J. C. DE

1988 «Reviver a Ilha, na Mafalala» in *Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique*, No. 4 especial, pp. 49-57.

LEWELLEN, TED C.

1986 *Antropologia Política*, Bologna, Il Mulino.

LIESEGANG, GERHARD

1999 «Il quadro storico della regione prima dell'arrivo dei portoghesi» in *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture/Convergencia de povos e culturas*, a cura di, M. Angius, M. Zamponi, San Marino, Aiop, pp. 36-43.

- 1999a «Sulla crescita dell'insediamento umano a Ilha de Moçambique e l'evoluzione della sua struttura alla fine del periodo coloniale» in *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture/Convergencia de povos e culturas*, a cura di, M. Angius, M. Zamponi, San Marino, Aiep, pp. 44-53.
- LIGUORI, GUIDO
 2016 «Subalterno e subalterni nei 'Quaderni del carcere'» in *International Gramsci Journal*, Vol. 2, No. 1, pp. 89-125.
- LIMA FILHO, MANUEL FERREIRA; ECKERT, CORNELIA; BELTRÃO, JANE
 2007 (a cura di), *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*, Blumenau, Nova Letra.
- LIMA, LUCIANA; ORTELLADO, PABLO; SOUZA, VALMIR
 2013 *O que são as políticas culturais? Uma revisão crítica das modalidades de atuação do estado no campo da cultura*. Testo presentato al IV Seminário Internacional de Políticas Culturais, Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa. Disponibile al link: <http://culturadigital.br/politicaculturalcasaderuibarbosa/files/2013/11/Luciana-Piazzon-Barbosa-Lima-et-alii.pdf>, consultato il 06.08.2018.
- LOBATO, ALEXANDRE
 1945 *A Ilha de Moçambique, Monografia*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique.
 1948 *História da Fundação de Lourenço Marques*, Lisboa, Revista Lusitânia.
 1966 *Ilha de Moçambique: Panorama Estético*. Lisboa, Agência Geral do Ultramar.
 1988 «Ilha de Moçambique: Notícia Histórica» in *Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique*, No. 4 especial, pp. 67-78.
- LOMBARDI SATRIANI, LUIGI M.
 2007 «Turismo, Identità, Strategie del ricordo» in *Etnoantropologia*, No. 1, pp.164-169.
 2013 «Di territorio e patrimonio culturale: alcune riflessioni» in *Glocale: rivista molisana di storia e scienze sociali*, No. 6-7, pp. 13-16.
- LOURENÇO, VITOR ALEXANDRE
 2009 *Moçambique: memórias sociais de ontem, dilemas políticos de hoje*, Lisboa, Gerpress.
- LOVEJOY, PAUL
 2000 *A History of Slavery in Africa*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MACAGNO, LORENZO
 2007 «Islã, transe e liminaridade» in *Revista de Antropologia*, Vol. 50, No. 1, pp. 85- 123, disponibile al link: <http://www.jstor.org/stable/41616707>, consultato il 18.01.2018.
 2009 «Fragmentos de uma imaginação nacional» in *Revista brasileira de ciências sociais*, Vol. 24, No. 70, pp.17-35, disponibile al link: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092009000200002&lng=en&nrm=iso, consultato il 18.09.2018.
 2015 «Antropólogos na 'África portuguesa': história de uma missão secreta» in *África (São Paulo, 1978, online)*, No. 35, pp. 87-118, disponibile al link, <http://www.revistas.usp.br/africa/article/view/126695>, consultato il 07.04.2018.

MACHADA, JOSÉ PEDRO

- 1992 «Terras de além, no relato da viagem de Vasco da Gama» in *Revista da Universidade de Coimbra*, Vol. XXXVII, pp.323-347.

MAFFI, IRENE

- 2006 (a cura di e con introduzione di), *Il patrimonio culturale*, «Antropologia», VI, No.7.

MAGNANI, ELISA

- 2013 *Turismo, memoria e tratta degli schiavi. L'heritage come strumento di sviluppo locale in Africa*, Milano, FrancoAngeli.

MALINOWSKI, BRONISLAW

- 2011 *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Torino, Bollati Boringhieri.
2016 *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando Editore.

MACAMO, ELISIO

- 1996 «A nação moçambicana como comunidade de destino» in *Lusotopie*, pp. 355-364.

MACHAVA, BENEDITO

- 2015 «Galo amanheceu em Lourenço Marques: O 7 de Setembro e o verso da descolonização de Moçambique» in *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], No. 106, disponibile al link: <http://rccs.revues.org/5876>, consultato il 13.09.18.

MACHEL, SAMORA

- 1973 *Educar o Homem para Vencer a Guerra, Criar Uma Sociedade Nova e Desenvolver a Pátria*, Coleção 'Palavras de Ordem', Departamento de Trabalho ideológico, Maputo, Frelimo.

MARGALIT, AVISHAI

- 2006 *L'etica della memoria*, Bologna, Il Mulino.

MARTÍNEZ, FRANCISCO LERMA

- 2008 *O povo Macua e a sua cultura*, Maputo, Edições Paulinas, (ed. or. 1989).

MARRENGULA, MIGUEL LÁZARO

- 2012 «Animação sociocultural e políticas culturais em Moçambique: revisitando a democracia e o processo de democratização cultural» in *Proceedings of IV Congresso Internacional de Pedagogia Social*, São Paulo, disponibile al link: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=MSC0000000092012000200012&lng=en&nrm=iso, consultato il 19.07.2018.

MATTOS, REGIANE AUGUSTO DE

- 2014 «A dinâmica das relações no norte de Moçambique no final do século XIX e início do século XX» in *Revista de História (São Paulo)*, No. 171, pp. 383-419, disponibile al link: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-83092014000200383&lng=en&nrm=iso, consultato il 21.06.2018.

MEDEIROS, EDUARDO

- 1985 «A evolução demográfica da cidade de Lourenço Marques (1894-1975): estudo bibliográfico» in *Revista Internacional de Estudos Africanos*, No. 3, pp. 231-239.
2007 *Os Senhores Da Floresta. Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès*, Porto, Campo das Letras.

MEIGOS, FILIMONE

2015 *Ensaio Sobre a Mentira e a Inveja & outras coisas*, Maputo, Lithangu Editora.

MELLINO, MIGUEL

2005 *La critica postcoloniale*, Roma, Meltemi.

2009 *Post-colonialismo. Said e gli studi post coloniali*, Roma, Meltemi.

MELO, VANESSA DE PACHECO

2013 «Urbanismo português na cidade de Maputo: passado, presente e futuro, urbe» in *urbe. Revista Brasileira de Gestão Urbana*, vol. 5, No. 1, p. 71-88, disponibile al link: <http://www.scielo.br/pdf/urbe/v5n1/a06v5n1.pdf>, consultato il 24.08.2018.

MENDES, MARIA CLARA

1985 *Maputo antes da independência: geografia de uma cidade colonial*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical.

MISZTAL, BARBARA

2003 *Theories of Social Remembering*, Maidenhead, Berkshire, England, Open University Press.

MOÇAMBIQUE

1986 *Ilha de Moçambique. Relatório 1982-1985*, Secretaria de Estado da Cultura, Arkitektsskolen i Aarhus- Danmark.

2006 *Plano estratégico de educação e cultura, 2006-2010/11*, Maputo, Ministério da Educação e Cultura.

2007 *Colectânea da Legislação Cultural de Moçambique*, Maputo, Ministério da Educação e Cultura.

2010 *Plano de Gestão e Conservação 2010 – 2014. Ilha de Moçambique, Património Cultural Mundial*, Maputo, Ministério da Cultura.

MONDLANE, EDUARDO

1975 *Lutar por Moçambique*, Terceiro Mundo, (ed. Or. 1969).

MOROSINI, GIUSEPPE

1980 «Tradizione e rivoluzione culturale in Mozambico» in *Africa: rivista trimestrale di studi e documentazione dell'Istituto italiano per l'Africa e l'Oriente*, Vol. 35, No. 1, pp.43-84.

MORIER-GENOUD, ERIC; CAHEN, MICHEL; DO ROSÁRIO DOMINGOS

2018 *The War Within: New Perspectives on the Civil War in Mozambique, 1976-1992*, Suffolk, Boydell & Brewer.

NASCIMENTO, AUGUSTO

2013 «Dos nacionalismos às independências em África: ensaio de problematização de percursos políticos em África» in *Em torno dos nacionalismos em África*, a cura di, A. Nascimento, A. Rocha, Maputo, Alcances Editores, pp. 11-42.

NASCIMENTO, AUGUSTO; ROCHA, AURÉLIO

2013 (a cura di e introduzione di), *Em torno dos nacionalismos em África*, a cura di, A. Nascimento, A.Rocha, Maputo, Alcances Editores.

NEWITT, MALYN

2005 «Il Portogallo e la decolonizzazione dell'Africa trent'anni dopo» in *Il colore rosso dei Jacaranda. A 30 anni dalle indipendenze delle ex colonie portoghesi*, a cura di, L. Apa, M. Zamponi, pp. 25-38.

- 2012 *História de Moçambique*, Lousã, Publicações Europa-América, (ed. or. 1995).
- NOA, FRANCISCO
- 2015 *Império, mito e miopia: Moçambique como invenção literária*, São Paulo, Editora Kapulana.
- 2016 «Mafalala: memória de uma paisagem sociocultural» in *Mafalala: memórias e espaços de um lugar*, a cura di, M. C. Ribeiro, W. Rossa, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, pp. 21-31.
- NORA, PIERRE
- 1984 *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard.
- OLIVIER DE SARDAN, JEAN-PIERRE
- 2008 *Antropologia e Sviluppo*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- 2009 «La politica del campo. Sulla produzione di dati in antropologia», in *Vivere l'etnografia*, a cura di, F. Cappelletto, Firenze, SEID.
- OMAR, LÚCIA LAURENTINA
- 2013 *Os Desafios para conservação ambiental e património cultural na Ilha de Moçambique*, Tesi specialistica in Conservazione e Sviluppo Socioambientale, Universidade de São Paulo, disponibile al link: <http://200.144.182.130/iee/sites/default/files/Lucia%20Omar%20corrigida.pdf>, consultato il 04.05.2018.
- OMAR, LÚCIA LAURENTINA; SANDEVILLE, EULER JÚNIOR
- 2014 «Patrimônio cultural e memória social na Ilha de Moçambique» in *Revista CPC*, No.18, pp. 4–28, disponibile al link: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1980-4466.v0i18p4-28>, consultato il 04.05.2018.
- PALUMBO, BERARDINO
- 2002 «Patrimoni- Identità: lo sguardo di un etnografo» in *Antropologia Museale*, Anno 1, No. 1, pp. 14-19.
- 2003 *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, storia e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.
- 2006 «Il Vento del Sud-Est. Regionalismo, Neosicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio» in *Antropologia*, numero monografico, a cura di I. Maffi, Anno 6, No. 7, pp.43-92.
- 2009 «Patrimonializzare» in *Antropologia Museale*, Anno 8, No. 22, pp. 38-40.
- 2013 «Patrimonializzazione e governance neoliberista» in *Recupero, Valorizzazione, Manutenzione nei Centri Storici*, a cura di F. Castagneto, V. Fiore, Siracusa, LetteraVentidue, pp. 288-291.
- PAREDES, MARÇAL DE MENEZES
- 2014 «A Construção da Identidade Nacional moçambicana no pós-Independência: sua complexidade e algumas problemas de pesquisa» in *Anos 90*, Vol. 21, pp.131-161.
- PASQUINELLI, CARLA
- 1981 «Lo 'storicismo eroico' di Ernesto De Martino» in *La Ricerca Folklorica*, No. 3, pp. 77-83.
- PAVANELLO, MARIANO
- 2010 *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli.

PERALTA, ELSA

- 2007 «Abordagens Teóricas ao Estudo da Memória Social: Uma Resenha Crítica», in *Arquivos da Memória: Antropologia, Escala e Memória*, No. 2, pp.4-23.

PEREIRA, LUIS FILIPE

- 1988 «Algumas Notas Sobre a Ilha de Moçambique - Patrimônio Histórico Nacional em Degradação acelerada» in *Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique*, No.4 especial, pp. 5-11.

PEREIRA, RUI

- 2005 «Raça, Sangue e Robustez. Os paradigmas da Antropologia Física colonial portuguesa» in *Cadernos de Estudos Africanos*, No. 7-8, pp. 209-241, Lisboa, Portugal, disponibile al link: https://repositorio.iscte-iul.pt/bitstream/10071/2702/1/2004%3A05_7%3A8_9.pdf, consultato il 06.02.2018.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, OLIVIER

- 2010 *La tratta degli schiavi. Saggio di storia globale*, Bologna, Il Mulino.

PIASERE, LEONARDO

- 2009 «L'etnografia come esperienza», in *Vivere l'etnografia*, a cura di, F. Cappelletto, Firenze, SEID.

PIZZA, GIOVANNI

- 2013 «Gramsci e de Martino, Appunti per una riflessione» in *Quaderni di Teoria sociale*, numero monografico 'Gramsci e la sociologia', a cura di M. Filippini, M. Rosati, No. 13, Perugia, Editore Morlacchi, pp. 77-120.

POULOT, DOMINIQUE

- 2006 «Elementi in vista di un'analisi della ragione patrimoniale in Europa, secoli XVIII-XX», in *Annuario di Antropologia – Il patrimonio culturale*, a cura di I. Maffi, No. 7, Roma, Meltemi, pp.129-154.

REMOTTI, FRANCESCO

- 1996 *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza.
2012 «Antropologia: un miraggio o un impegno?» in *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, No.1-2, pp. 51-73.
2013 *Fare Umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari, Laterza.
2013a «Fare figli, con chi? Tra famiglie e antropo-poiesi» in *ANUAC*, No. 2, pp.78-87.

RIBEIRO, FERNANDO BESSA; PORTELA, JOSÉ F.; & GERRY, CHRIS

- 2009 «A terra dos heróis: espaço urbano e vida comercial em Manjacaze (Moçambique)» in *Análise Social*, Vol. 44, No. 193, pp. 825-847.

RIBEIRO, MARAGARIDA CALAFATE

- 2008 «Una storia di ritorni: impero, guerra coloniale e postcolonialismo» in *Atlantico Periferico. Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*, a cura di, M. C. Ribeiro, R. Vecchi, V. Russo, Reggio Emilia, Diabasis, pp. 91-135.

- RIBEIRO, MARGARIDA CALAFATE; ROSSA, WALTER
 2015 (a cura di), *Patrimónios de influência portuguesa - modos de olhar*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
 2016 (a cura di), *Mafalala: memórias e espaços de um lugar*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- RIBEIRO, MARGARIDA CALAFATE; VECCHI, ROBERTO; RUSSO, VINCENZO
 2008 (a cura di), *Atlantico Periferico. Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*, Reggio Emilia, Diabasis.
- RICOEUR, PAUL
 2004 *Memory, History, Forgetting*, London, Chicago, The University of Chicago Press.
- RITA-FERREIRA, ANTÓNIO
 1968 «Os africanos de Lourenço Marques» in *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, Serie C, No. 9, pp. 95-496.
 1982 *Fixação portuguesa e história pré-colonial de moçambique*, Lisboa, Instituto de investigação científica do Ultramar, disponibile al link: <http://macua.blogs.com/files/hist%C3%B3ria-pre-colonial-de-mo%C3%A7ambique.pdf>, consultato il 13.06.2018.
- RODRIGUES, EUGÉNIA; ROCHA, AURÉLIO; NASCIMENTO, AUGUSTO
 2014 *Ilha de Moçambique*, Lisboa, Alcance.
- ROSSA, WALTER; LOPES, NUNO; GONÇALVES, NUNO SIMÃO
 2018 (a cura di), *Oficinas de Muhipiti: planeamento estratégico, património, desenvolvimento*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- ROTMAN, MÓNICA; CASTELLS, ALICIA NORMA GONZÁLES
 2007 «Patrimônio e Cultura: Processos de politização, mercantilização e construção de identidades» in *Antropologia e património cultural: diálogos e desafios contemporâneos*, a cura di, M. F. Lima Filho; J. F. Beltrão; C. Eckert, Blumenau, Nova Letra, pp.57-80.
- SAID, EDWARD
 1999 *Orientalismo*, Milano, Feltrinelli.
- SAYAD, ABDELMALEK
 2008 *L'immigrazione o i paradossi dell'alterità. L'illusione del provvisorio*, Verona, Ombre corte.
- SATTA, GINO
 2007 «Introduzione» in *Incontri etnografici: processi cognitivi e relazionali nella ricerca sul campo*, a cura di, C. Gallini, G. Satta, Roma, Meltemi, pp. 10-26.
- SAÚDE, NELSON; SOPA, ANTONIO
 1992 (a cura di), *A Ilha de Moçambique pela voz dos poetas*, Lisboa, Edições 70.
- SCOVAZZI, TULLIO
 2012 «La Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile» in *Il patrimonio culturale intangibile nelle sue diverse dimensioni*, a cura di, T. Scovazzi, B. Ubertazzi, L. Zagato, Milano, Giuffrè, pp. 3-28.

SERRA, CARLOS

- 1998 (a cura di), *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane.
- 2000 (a cura di), *História de Moçambique. Parte I: Primeiras sociedades sedentárias e impacto dos mercadores, 200/300–1885; Parte II: a agressão imperialista, 1886-1930*, Vol. 1, Maputo, Livraria Universitária.
- 2000a *Conflito e Mestiçagem*, Maputo, Livraria Universitária.
- 2010 (a cura di), *A construção social do Outro. Perspectivas cruzadas sobre estrangeiros e Moçambicanos*, Maputo, Imprensa Universitária.

SILVA, TERESA CRUZ

- 2000 «Identidades étnicas como fenómenos agregadores num espaço social urbano: os casos de Mafalala e Chinhambanine» in *Racismo, etnicidade e poder: um estudo em cinco cidades de Moçambique*, a cura di, C. Serra, Maputo, Livraria Universitária.
- 2005 «Lo sviluppo delle Scienze Sociali» in *Contemporanea*, Vol. 8, No. 3, pp.507-511.

SIMONICCA, ALESSANDRO

- 2004 *Turismo e società complesse*, Roma, Meltemi.
- 2005 «Economia sostenibile, comunità culturali e isole» in *Pasos. Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, Vol. 3. No. 1
- 2006 *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*, Roma, Meltemi.
- 2013 *Antropologia del turismo, strategie di ricerca e contesti etnografici*, Roma, Carocci Editore, (1^a ed. 1997).
- 2015 *Cultura patrimonio turismo. Dal viaggio alla mobilità culturale. Elementi di antropologia del presente*, Roma, CISU.
- 2015a *Terzo spazio e patrimoni migranti*, Roma, CISU.

SINIBALDI, ELENA

- 2016 «Processi di patrimonializzazione: 'il patrimonio immateriale in rete' alla luce della convenzione UNESCO per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale» in *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, a cura di, R. Bonetti, A. Simonicca, Roma, CISU.

SOLLIEN, SILJE ERØY

- 2011 «Approaching the Macuti House: Identity and heritage conservation in Ilha de Moçambique» in *Global city- local identity?*, a cura di, Seifert A., Dar es Salaam, Mkuki Na Nyota, pp. 48-57.

SOPA, ANTONIO

- 1996 «Alguns aspectos culturais da Ilha de Moçambique na segunda metade do século XIX» in *Oceanos*, No. 25, pp. 48-58.
- 1999 «A voz inicial: José Pedro da Silva Campos Oliveira (1847-1911), escritor e jornalista, e a vida na Ilha de Moçambique» in *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture/Convergência de povos e culturas*, a cura di, M. Angius, M. Zamponi, San Marino, Aiep, pp. 86-115.
- 2014 *A Alegria é Uma Coisa Rara – Subsídios para a História da Música Popular Urbana em Lourenço Marques 1920-1975*, Maputo, Marimbique.

SOUSA, CARLA

- 2009 «Heritage: discourses and practices in Mozambique Island» in *Sharing Cultures International Conference on Intangible Heritage*, a cura di, S. Lira, R. Amoêda, C. Pinheiro,

- J. Pinheiro, F. Oliveira, Barcelos: Green Lines Institute for Sustainable Development, pp. 267-272.
- 2011 «Mozambique Island: transform a world heritage site in a touristic destination.» in *Tourism & Management Studies* [online], No. 2, disponibile al link: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=388743868036>, consultato il 18.08.2018.
- SOUSA, JULIÃO SOARES
- 2008 «Eduardo Mondlane e a luta pela independência de Moçambique» in *Comunidades Imaginadas. Nação e nacionalismos em África*, a cura di, L. R. Torgal, F. T. Pimenta; J. S. Sousa, Coimbra, Imprensa da Univ. de Coimbra, pp. 149-160.
- SOUSA JR., FERNANDO DE
- 2013 *O Nacionalismo Africano no caminho para a Democracia: a transição do poder colonial para o partido único nos PALOP*, Instituto Superior de Economia e Gestão – CEsa Working Paper, No. 119, disponibile al link: https://pascal.iseg.utl.pt/~cesa/files/Doc_trabalho/WP119.pdf, consultato il 28.02.2018.
- SOUSA, NOÉMIA DE
- 2016 *Sangue Negro*, São Paulo, Kapulana.
- SOUSA SANTOS, BOAVENTURA
- 1999 *Pela mão de Alice. O social e o político na pós-modernidade*, Porto, Edições Afrontamento (1^a ed. 1994).
- 2009 «Tra Prospero e Calibano: colonialismo, postcolonialismo e inter-identità» in *Atlantico Periferico. Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*, a cura di M. C. Ribeiro, R. Vecchi, V. Russo, Reggio Emilia, Diabasis, pp. 19-89.
- SUMICH, JASON
- 2008 «Construir uma nação: ideologias de modernidade da elite moçambicana» in *Análise Social*, Vol. 43, No. 187, pp. 319-345, disponibile al link: <http://www.jstor.org/stable/41012637>, consultato il 02.11.2016.
- TEDLOCK, BARBARA
- 1991 «From participant observation to the observation of participation. The emergence of narrative ethnography» in *Journal of Anthropological Research*, No.47, pp. 69-95.
- THORNTON, JOHN
- 2010 *L'Africa e gli africani nella formazione del mondo atlantico. 1400-1800*, Bologna, Il Mulino.
- THROSBY, DAVID
- 2005 *Economia e cultura*, Bologna, Il Mulino.
- TODOROV, TZVETAN
- 1996 *Gli abusi della memoria*, Napoli, Ipermedium.
- TORGAL, LUÍS REIS; PIMENTA, FERNANDO TAVARES; SOUSA, JULIÃO SOARES
- 2008 (a cura di), *Comunidades Imaginadas. Nação e nacionalismos em África*, Coimbra, Imprensa da Univ. de Coimbra.

TOTA, ANNA LISA

- 2006 «Se una nazione cessa di ricordare: lo spazio del passato nelle identità nazionali» in *Annali d'Italianistica*, Vol. 24, pp. 327-346.

TRAMONTANA, ANDREA

- 2007 *Il patrimonio dell'umanità dell'UNESCO. Un'analisi di semiotica della cultura*, tesi di Dottorato in semiotica, ciclo XIX, Università di Bologna; <http://amsdottorato.unibo.it/222/>, consultato il 16.06.2018.

TYLOR, EDWARD BURNETT

- 2010 *Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Cambridge, Cambridge University Press, (ed. or. 1987).

UNESCO

- 2009 Reabilitação da Fortaleza de São Sebastião na Ilha de Moçambique, a cura di, Eloundou L., Weydt J., Parigi, UNESCO Ed., disponibile al link: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001868/186880por.pdf>, consultato il 20.08.2018.
- 2012 *Knowledge Management for Culture and Development*, Parigi, UNESCO Ed.
- 2012a *MDG-F Joint Programmes in ETHIOPIA, MOZAMBIQUE, NAMIBIA and SENEGAL*, Parigi, UNESCO Ed.
- 2013 *Managing Cultural World heritage (World Heritage Resource Manual)*, Paris, UNESCO Ed.
- 2013a *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, Paris, UNESCO Ed.
- 2013b *Swahili Historic Urban Landscapes. Report on the Historic Urban Landscape Workshops and Field Activities on the Swahili coast in East Africa 2011-2012*, Paris, UNESCO Ed., disponibile al link: <http://whc.unesco.org/document/124065>, consultato il 17.06.2018.
- 2016 *Gestão do Patrimônio Mundial cultural*, Brasília, UNESCO Brasil, IPHAN, 2016.
- 2017 *Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention*, Paris, Unesco Editions, <http://whc.unesco.org/en/guidelines/>.

UNESCO & PNUD

- 1998 *Ilha de Moçambique World Heritage Site A programme for Sustainable Human Development and Integral Conservation*, a cura di, Mutal S., disponibile al link: <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001207/120709Eo.pdf>, consultato il 03.05.2018.

VALE DE ALMEIDA, MIGUEL

- 2008 «Anthropology and ethnography of the Portuguese-speaking empire» in *A Historical Companion to Postcolonial Literature. Continental Europe and its Empire*, a cura di, P. Poddar, R. Patke, L. Jensen Edinburgh, Edinburgh University Press, pp. 435-439.

VECCHI, ROBERTO

- 2008 «La periferia come pensiero», introduzione a *Atlantico Periferico. Il postcolonialismo portoghese e il sistema mondiale*, a cura di M. C. Ribeiro, R. Vecchi, V. Russo, Reggio Emilia, Diabasis, pp. 7-17.
- 2009 «Escravidão: L'Atlantico Sud e il dibattito in area lusofona» in *Il senso della Repubblica: Schiavitù*, a cura di T. Casadei, S. Mattarelli, Milano, FrancoAngeli, pp.33-46.

VELHO, GILBERTO

- 2007 «Patrimônio, negociação e conflito» in *Antropologia e patrimônio cultural: diálogos e desafios contemporâneos*, a cura di, M. F. Lima Filho; J. F. Beltrão; C. Eckert, Blumenau, Nova Letra, pp.249-261.

VIANA, DAVID LEITE

- 2013 «A urbanização extensiva [in]formal em Maputo a partir da reticula colonial» in *Atas do congresso internacional 'Saber tropical em Moçambique: História, Memória e Ciência'*, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, disponibile online al link: <https://2012congressomz.files.wordpress.com/2013/08/t06c10.pdf>, consultato il 25.08.2018.

VIEIRA, SÉRGIO

- 1978 «O homem novo é um processo» in *Tempo*, No. 398, Maputo.

VIVET, JEANNE

- 2015 *Os deslocatos de guerra em Maputo. Percursos migratórios, 'cidadinização' e transformações urbanas da capital moçambicana (1976-2010)*, Maputo-Porto, Alcance Editores.

WAGNER, ETIENNE

- 2006 *Comunità di pratica. Apprendimento, significato e identità*, Milano, Raffaello Cortina

WANE, MARÍLIO

- 2010 *A Timbila chopi: construção de identidade étnica e política da diversidade cultural em Moçambique (1934-2005)*, tesi specialistica in Studi Etnici e Africani, Universidade Federal da Bahia, disponibile al link: <http://repositorio.ufba.br/ri/handle/ri/15082>, consultado il 17.06.2017.

WELSH, WOLFAGANG

- 1992 «Transculturalità. Forme di vita dopo la dissoluzione delle culture» in *Paradigmi. Rivista di critica filosofica*, Vol. X, No. 30, pp. 665-689.

ZAGATO, LAUSO

- 2008 (a cura di), *Le identità culturali nei recenti strumenti UNESCO. Un approccio nuovo alla costruzione della pace*, Padova, CEDAM.

ZAMPARONI, VALDEMIR DONIZETTE

- 1998 *Entre Narros & Mulungos. Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques c. 1890-1940*, Tesi di Dottorato, São Paulo, Universidade de São Paulo; disponibile al link: <http://macua.blogs.com/files/entre-narros-mulungos---colonialismo-e-paisagem-social-em-louren%C3%A7o-marques-1890-1940.pdf>, consultato il 04.10.2017.
- 2012 *De escravo a cozinheiro. Colonialismo & racismo em Moçambique*. Salvador, EDUFBA/CEAO.

ZAMPONI, MARIO

- 1999 «Ilha de Moçambique: crocevia di popoli e culture nell'Oceano Indiano/Ilha de Moçambique: encruzilhada de povos e culturas no Oceano Índico» in *Ilha de Moçambique. Incontro di popoli e culture/Convergência de povos e culturas*, a cura di, M. Angius, M. Zamponi, San Marino, Aiep, pp. 10-25.

ZERUBAVEL, EVIATAR

- 2005 *Mappe del Tempo. Memoria collettiva e costruzione sociale del passato*, Bologna, Il Mulino.

RIVISTE CONSULTATE

A.M. ANTROPOLOGIA MUSEALE, 2002, Anno 1, No. 1-2.

CONTEMPORANEA, 2005, Vol. 8, No. 3.

BOLETIM DA REPÚBLICA, 1998, 1ª Série, No. 51, 3º Suplemento de 22 de Dezembro.
- 1994, 1ª Série, No. 37, 3º Suplemento de 13 de Setembro.
- 1997, 1ª Série, No. 23, 3º Suplemento de 10 de Junho.

BOLETIM SEMESTRAL DO ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE, 1988, No. 4 especial.

METAMORFOSES, 2002, No. 3.

OCEANOS, 1996, No. 25.

HERANÇAS GLOBAIS- MEMÓRIAS LOCAIS, disponibile su <https://globalheritages.wordpress.com/>

SITOGRAFIA

https://issuu.com/arpacentral/docs/historia_do_arpac

https://it.wikipedia.org/wiki/Onomastica_araba

<http://mdgfund.org/program/strengtheningculturalandcreativeindustriesandinclusivepoliciesmoza mbique>

<http://www.portaldogoverno.gov.mz/por/Imprensa/Noticias/Mocambique-e-uma-orquestra-e-o-povo-seu-unico-maestro>

<http://villasegolfe.co.mz/pt/articles/info/531/>

<https://whc.unesco.org/en/list/599>

<http://www.commonware.org/index.php/neetwork/79-critica-della-ragion-negra>

<https://www.ilhademocambique.co.mz/>

<https://www.ilhademocambique.co.mz/conselho-municipal#composicao>

<http://www.ine.gov.mz/>

<http://www.macua.org/>

<http://www.macua.blogs.com/>

<http://www.mozambiquehistory.net/>

<https://www.wmf.org/blog/ilha-de-mocambique%E2%80%93mozambique-island%E2%80%93muihipiti-personal-account>